Gonsar Tulku

Philosophische Grundlagen des Buddhismus 1



Vorlesungen
am Institut für Philosophie
der Universität Frankfurt


ༀ
ཨཱཿ
ཧཱུྃ

Gonsar Tulku

Die Vier Edlen Wahrheiten
Karman-Kleśa-Avidyā

Verein zur Förderung
der Philosophie
Frankfurt am Main
2006

Den Vortrag “Karman und Kleśa”, der hier mit “Karman-Kleśa-Avidyā” betitelt ist, hat Lama Gonsar Tulku in Frankfurt am 29 Juni 1993 auf private Einladung hin gehalten, und den Vortrag “Die Vier Edlen Wahrheiten” am 30 Juni 1993 auf Einladung des Fachbereichs Philosophie der Johann Wolfgang Goethe Universität zu Frankfurt am Main hin.

Diese Niederschrift entspricht im Wesentlichen der direkten mündlichen Übersetzung von Helmut Gassner. Entsprechend nachträglich erfolgter Erläuterungen von Lama Gonsar Tulku sind jedoch an einzelnen Stellen Ergänzungen angebracht worden. Als Übersetzungssprache ist die Wortwahl und Sprechweise der Analytischen Philosophie gewählt worden, da diese mit dem rationalen Verständnis der Gelugpa-Überlieferung der Lehre Buddha Śākyamunis konform geht. Eventuell verbliebene Unklarheiten oder Unzulänglichkeiten des Textes gehen allesamt zu Lasten des Herausgebers.

Satz & Gestaltung: Joachim Labude, Michael Schneider

1. Auflage 2006
©: Lama Tenzin Gonsar Tulku
Verein zur Förderung der Philosophie
Frankfurt am Main

Inhaltsverzeichnis

Wilhelm K. Essler
Vorwort des Herausgebers

Die erste Einladung, die das Institut für Philosophie der *Johann Wolfgang Goethe Universität* in Frankfurt an einen tibetischen Gelehrten und Meister ausgesprochen hat, ist an *Lama Gonsar Tulku* ergangen. In seinem Vortrag gab Rinpotsche damals Erklärungen zu den *Vier Edlen Wahrheiten*, somit zu den ersten Unterweisungen des Buddha Śākyamuni.

Lama Gonsar Tulku, der die Arbeit des großen tibetischen Meisters Gesche Rabten fortsetzt, lehrt in der Tradition der Schule der Gelugpa. Diese ist – neben den Schulen der Nyingmapa, der Kagyüpa und der Sakyapa – die jüngste der vier großen Schulen des tibetischen Buddhismus. Geschaffen worden ist sie durch den großen Reformator Dsche Tsongkhapa (1357-1419), der – neben anderen Erneuerungen – insbesondere die Methode des rationalen Debattierens in die Schulung der Philosophie des Buddhismus wieder eingeführt und darin fest verankert hat.

In der Weiterführung seiner Erneuerung entstanden in Tibet große Klosteruniversitäten, von denen Sera, Ganden und Drepung die bei uns bekanntesten sind; dort wurde diese Kunst des den Regeln der Logik gemäßen Debattierens bis 1959 in ununterbrochener Tradition geübt und später dann im indischen Exil fortgesetzt.

Gesche Rabten hatte seine Studien in Sera begonnen; und er hatte dort bald die Stellung eines Tutors und später die eines Lehrers erhalten. Nach der erzwungenen Flucht ist er 1974 auf Bitten westlicher Schüler nach Europa gekommen, wo er bis zu seinem Tod 1986 gewirkt hat.

Lama Gonsar Tulku ist ein Schüler von Gesche Rabten. Seit seiner allerfrühsten Jugend hat er sein Leben in engstem Kontakt mit diesem Meister der Philosophie und der Meditation des Buddhismus verbracht. Daher versteht er es wie dieser, seine Gedanken und Begründungen klar und verständlich vorzutragen, dabei den Gehalt der Lehre mit den Mitteln der Logik auszuloten und so die Lehre als eine von ihm gelebte und in diesem Sinn erfahrene Erkenntnistheorie argumentativ abzusichern. Bei allem ist sein Vortrag stets und direkt

auf die uns Menschen zugänglichen Erfahrungen bezogen. So ist Lama Gonsar Tulku nach dem Tod Gesche Rabtens dessen Nachfolger im Weitergeben des Dharmas geworden; und er ist darüber hinaus nun der Tutor von Tenzin Rabgyä Rabten Tulku, der als Reinkarnation von Gesche Rabten Rinpotsche erkannt und anerkannt worden ist. In dieser Eigenschaft begleitet und betreut er ihn so, wie er in seiner Kindheit und Jugend von Gesche Rabten Rinpotsche begleitet und betreut worden ist.

Lama Gonsar Tulku ist Direktor des *Tibetischen Hochschulinstituts Rabten Tschöling* in Mont Pèlerin am Genfer See; dort bietet er, zusammen mit anderen Meistern der buddhistischen Philosophie, im Rahmen eines ganzjährigen Lehrplans ein fünfjähriges Vollstudium des Buddhismus mit den Fächern

Pramāṇa (Logik und Methodologie),
Abhidharma (Erkenntnislehre),
Mādhyamika (Philosophie des Mittleren Weges),
Pāramitā (Vollkommenheiten), und
Vinaya (Klösterliche Disziplinen)

an. Zu einzelnen Themengruppen aus diesen Fächern werden dort auch Wochenendseminare angeboten. Zur buddhistischen Philosophie gibt er zudem regelmäßig Wochenendseminare in *Taschi Rabten* (Letzehof) in Feldkirch sowie Darlegungen des Dharmas in Mailand, Basel, Innsbruck, München und an anderen Orten.

Die beiden folgenden – aufeinander bezogenen – Vorträge legen die Grundauffassung des Buddhismus in systematischem Aufbau dar. Sie enthalten dabei sowohl die Grundzüge der buddhistischen *Erkenntnislehre* oder *Epistemologie* als auch jene darauf bezogenen Ausführungen, die den Weg zum Ziel eines heilsamen Zustands des Geistes beschreiben, somit den Kern der buddhistischen *Heilslehre* oder *Soteriologie.* Die von Rinpotsche gegebenen genauen und folgerichtigen Ausführungen bezwecken somit nicht, in irgendeinen Wettstreit mit anderen Systemen zu treten; vielmehr sollen diese Erklärungen den Hörern und Lesern die Möglichkeit geben, sich selber zu sehen und zu erkennen und dadurch wirkungsvoll ihre Lebensführung auf das Erreichen eines Zustands des bleibenden, letztlichen Heils auszurichten.

Lama Gonsar Tulku

I. Die Vier Edlen Wahrheiten

Ich möchte Sie alle, die Sie hier anwesend sind, mit vielen “Taschi deleg” herzlich begrüßen. Dieser tibetische Ausdruck “Taschi deleg” kann für “Guten Morgen”, “Guten Tag”, “Guten Abend”, “Grüß Gott” und ähnliches stehen. Im Schweizerischen ist es das Äquivalent zu “Grüezi miteinand”.

Ich bin hier bei Ihnen auf Grund einer Einladung des Instituts für Philosophie dieser Universität. Dass ich hierher kommen und zu Ihnen sprechen soll, ist sicherlich mit der Hoffnung vorbereitet worden, dass meine Ausführungen den Zuhörern von Nutzen sein werden. Nun ist der Buddhismus in seinem Umfang des Wissens so weit und tief wie ein Ozean. Mein eigenes Wissen hingegen ist nicht größer als ein Tropfen Wasser; daher bezweifle ich, ob das, was ich sagen werde, wirklich Nutzen und Gewinn bringen kann.

Ich bin von Professor Essler gebeten worden, hier Erklärungen zu den *Vier Edlen Wahrheiten* zu geben. Nun werden die meisten von Ihnen ja sicherlich einige Kenntnisse von den Lehren des Buddhismus haben; dann werden Sie auch zweifellos wissen, dass diese Vier Edlen Wahrheiten die ersten Unterweisungen gewesen sind, die Buddha Śākyamuni gegeben hat. Bei Vārāṇasī, dem heutigen Benares, hat er sie damals gewöhnlichen Menschen gegegeben, seinen ersten fünf Schülern.

Diese Vier Edlen Wahrheiten sind aber nicht eben einfach die ersten Unterweisungen Buddhas. Vielmehr enthalten sie den *Kern* – das Wesentliche, die entscheidenden Bestandteile, den Ausgangspunkt – aller seiner Unterweisungen; sie machen in diesem Sinn die Gesamtheit des Buddhismus aus. Denn es gibt keine Unterweisung des Buddha – ganz gleich, ob sie zum System der Sūtras oder zu dem der Tantras gehört –, die nicht eine direkte Beziehung zu dieser ersten und grundlegenden Lehrrede hat.

Diese Vier Edlen Wahrheiten aufzuzählen ist nicht schwer: Es ist dies die Edle Wahrheit des Leidens, die seines Ursprungs, die seiner Beseitigung, und die des Weges hierzu; das zentrale Sanskritwort “Duḥkha” hat dabei das Bedeutungsfeld “Leid, Leiden, Erleiden,

leidvoll sein".

Diese Vier Edlen Wahrheiten sind zudem, wie man leicht sieht, in der *Grundlage*, die zu ermitteln ist, im *Weg*, der zu begehen ist, und im *Ziel*, das zu erreichen ist, vollständig enthalten. Alles, was im Buddhismus studiert sowie praktiziert werden kann, ist in einer solchen Aufgliederung der Lehre in Grundlage, Weg und Ziel enthalten, der Darstellungsform einer jeglichen Religion:

⋆ Die zu ermittelnde *Grundlage* des Buddhismus ist die Beschreibung unserer jeweils gegenwärtigen Situation.

⋆ Der zu begehende *Weg* besteht in den Erklärungen, wie man – ausgehend von dieser Grundlage, von unserer gegenwärtigen Situation – Schritt für Schritt Fortschritte erreicht.

⋆ Das zu erreichende *Ziel* wird durch die Erklärungen über die Vollendung dieses Weges dargelegt.

Demnach sind die Erste sowie die Zweite Edle Wahrheit – die des Bestehens des Leidens und die des Ursprungs des Leidens – Erklärungen über die Grundlage; die Dritte Edle Wahrheit – die der Beseitigung des Leidens – ist die Darlegung des Zieles; und die Vierte Edle Wahrheit schließlich – die des Weges zur Erreichung des Zieles – ist die Beschreibung eben dieses Weges.

Wenn man diese Reihenfolge betrachtet, wird man vielleicht meinen, in ihr sei etwas durcheinandergeraten; denn nach der Darlegung der Grundlage – des Ursprungs des Leidens – müsse doch als nächstes der Weg und dann erst das Ziel erklärt werden. Und in der Tat kommt in der Reihenfolge *Grundlage–Weg–Ziel* die Art und Weise zum Ausdruck, in der in uns die betreffenden Erfahrungen *entstehen*, wie in uns das eine das andere *verursacht.*

In den Erklärungen des Buddha werden jedoch *zuerst* die jeweiligen Ergebnisse dargelegt und *sodann* deren Ursachen beschrieben; dies ist die Reihenfolge, die für das *Verstehen* dieser Vier Edlen Wahrheiten angemessen und passend ist, die dem Vorgang ihres *Erkennens* entspricht: Demnach muss man zuerst die Edle Wahrheit der Arten des Bestehens von Leiden verstehen; hat man dies erkannt, so entsteht in einem wie von selbst der Wunsch, auch dessen Ursache zu erkennen, die Möglichkeit der Beseitigung des Leidens einzusehen und den Weg hierzu zu ermitteln.

Diese Reihenfolge entspricht dem Vorgang, nach dem man einem Kranken seine Krankheit und die Genesungsmöglichkeiten erklärt:

- ⋆ Als erstes muss der Kranke verstehen, *dass* er krank ist. Denn ein Kranker, der sich seiner Erkrankung nicht bewusst ist, der somit – wie man sagt – kein Krankheitsbewusstsein hat, wird keinerlei Anstrengungen unternehmen, um von ihr freizukommen; als Folge hiervon wird sich sein Zustand ständig verschlimmern.
- ⋆ Wenn er jedoch von selber versteht oder durch andere erfährt, dass er krank ist, dann wird sein nächstes Interesse darauf gerichtet sein, die Ursachen dieser Erkrankung zu erfahren. Denn er möchte nun wissen, ob sein Zustand etwa durch äußere Einflüsse verursacht ist, oder durch Verhaltensfehler, oder durch verkehrte Nahrungseinnahme, oder durch was auch immer.
- ⋆ Wenn er sodann verstanden hat, was die Ursache seiner Erkrankung ist, muss er als nächstes den Wunsch entwickeln, von der Erkrankung freizukommen. Hierzu muss er von der Auffassung geleitet sein, dass Gesundheit ein angenehmer und glücklicher Zustand ist, im Gegensatz zu einer Erkrankung; wenn diese Auffassung in ihm nicht entsteht, dann kann man ihm einen Weg zur Genesung nicht nahebringen.
- ⋆ Wenn er jedoch einsieht, dass ein gesunder Zustand ein glücklicher und daher ein erstrebenswerter ist, dann entsteht in ihm wiederum ganz von selbst der Wunsch, wieder gesund zu werden und daher Mittel anzuwenden, um diesen Zustand zu erreichen; daher befolgt er dann ganz von selbst die Anweisungen des behandelnden Arztes und nimmt insbesondere die ihm von diesem verordneten Arzneien.

Die Vier Edlen Wahrheiten sind allerdings *nicht* die Beschreibung *irgendeiner* Art des Leidens und des Freikommens hiervon; sie sind vielmehr Erklärungen, die sich auf die *grundlegende Art unseres Bestehens* beziehen und somit auf die *grundlegenden Arten des Leids*, das wir erleben, und auf das Freiwerden von diesen Leiden. Im Sinne des oben beschriebenen Vorgehens bei einer normalen Erkrankung ist es dann auch hier angebracht, zuallererst die grundlegende Situation unseres Leids sowie dessen Ursache darzulegen. Deshalb hat Buddha Śākyamuni seine Unterweisungen nicht mit Themen begonnen, die sich für uns angenehm anhören – was er ja durchaus hätte tun können –, sondern eben mit den Erklärungen des grundlegenden Leidens; denn solange man die eigene gegenwärtige Situation

nicht wirklich versteht, wird man Erklärungen über Zustände wie *Vollständige Befreiung* und *Volle Erleuchtung* sowie über den Weg zu diesen beiden Zuständen keinen oder jedenfalls nur geringen Wert zuschreiben.

Alle seine Erklärungen hat Buddha Śākyamuni einzig mit der Absicht gegeben, die Wesen von sämtlichem Leiden loszulösen und sie in einen Zustand reinen Glücks zu führen. Diese Absicht liegt allen seinen Unterweisungen zugrunde; und sie macht daher die eben beschriebene Reihenfolge des Vorgehens zwingend. Dann aber sind angenehme Geschichten unpassend, wie unterhaltsam sie auch ansonsten sein mögen; aber es ist ja auch nicht sein Ziel gewesen, uns zu unterhalten.

Die *Erste Edle Wahrheit* ist demnach die *Edle Wahrheit des Leidens*; sie beschreibt unsere Situation, unsere gegenwärtige Art des Bestehens. Diese Situation, in der wir bestehen, ist leidvoll; aber das heißt natürlich nicht, wir hätten dabei ständig unter Schmerzen zu leiden. Natürlich sind Schmerzen und ähnliches Unbehagen, das wir dann und wann erleben, leidvoll; aber solches stellt durchaus nicht den ganzen Umfang von Leiden dar. Vielmehr muss man sich, wie darzulegen sein wird, unter Leiden etwas wesentlich Umfangreicheres vorstellen als lediglich unangenehme Empfindungen.

Unter den verschiedenen Arten von Leiden sind die leidvollen Empfindungen die gröbsten. Alle Lebewesen können sie in dieser Weise als unangenehm und leidvoll erkennen, selbst die Insekten; und daher bemühen sich alle nach Kräften, von derartigen Empfindungen freizukommen und solche Erlebnisse künftig zu vermeiden. Demnach ist es kein besonderes, etwa nur uns Menschen eigentümliches Anzeichen von Klugheit, diese Art des Leids zu erkennen.

Drei Arten von Leid hat Buddha Śākyamuni erklärt: Die *erste* ist das *Leid der Schmerzen*; sie enthält jene Empfindungen, die wir unvermittelt als leidvoll erkennen. Darunter fallen die körperlichen Schmerzen wie auch alle Arten geistigen Unbehagens. Nicht nur Menschen, sondern auch Tiere und einige andere Arten von Wesen, die im Bedingten Bestehen kreisen, die in diesem Kreislauf des Bedingten Bestehens wandern, erleben dieses Leiden, und zwar einige der sechs im Buddhismus angenommenen Arten in großem Umfang, andere nur in geringerem Ausmaß, und wiederum andere überhaupt nicht. Diese Art von Leid ist somit nicht gleichmäßig über alle Arten des

Bestehens verteilt. Und selbst unter den Menschen erleben manche hiervon sehr viel, andere hingegen nur recht wenig.

Die *zweite* Art von Leiden ist das *Leid der Veränderung.* Dieses Leid ist erheblich subtiler als das erste und daher auch schwerer als Leiden zu erkennen. Denn hierzu bedarf es einer bereits deutlich ausgeprägten Intelligenz; ohne die durch sie erzeugte Weisheit wird man im gewöhnlichen Gedankenablauf solche Erfahrungen der Veränderung nicht als Leiden erkennen. Vielmehr besteht dann die Gefahr, sie als das eigentliche, letztliche und somit grundsätzlich erstrebenswerte Glück anzusehen.

Beispiele dieser Art von Leid sind jene Empfindungen, die wir als unser gegenwärtiges Glück des Körpers oder des Geistes ansehen. Diese Art von körperlichem oder auch geistigem Wohlbefinden erleben wir durch Reichtum oder durch Macht, aber auch durch körperlichen Komfort sowie durch unsere gewöhnlichen zwischenmenschlichen Beziehungen. Derartige Empfindungen des Glücks – und solche *sind* sie ja – erscheinen uns als wirkliches, als letztliches, vielleicht sogar als reines Glück; aber eben *dies* sind sie *nicht.* Sie sind vielmehr ein bloß gegenwärtiges und beschränktes Glück, ein Glück von oberflächlicher Art. Denn diese Empfindungen *erscheinen* uns zwar als Glück; aber *ihrer Natur nach* sind sie *nicht* frei von Leid und sind daher leidvoll, sind von leidvoller Natur.

Körperliches Wohlbehagen dieser Art erleben und erfahren wir beispielsweise, wenn wir sehr hungrig sind und dann Nahrung zu uns nehmen, oder wenn wir sehr frieren und uns dann an einen warmen Ort begeben; und geistiges Wohlbehagen stellt sich ein, wenn wir etwa seit langem einsam gewesen sind und nun mit anderen zusammenkommen oder gar einen Begleiter oder eine Begleiterin finden.

Diese Formen von Glücksempfindungen sind aber deshalb kein *reines* Glück, weil sie kein *bleibendes* Glück sind, sondern sich sehr schnell wieder verflüchtigen und sich dabei in Leiden verwandeln. Daher ist, wie es Buddha erklärt hat, diese Art von Empfindungen kein reines Glück, sondern lediglich eine andere Art des Auftretens von Leid.

Denn wenn wir etwa hungrig sind, dann ist dieses Gefühl des Hungers ein Leid der ersten Art, ein von uns sofort erkennbares Leid der Schmerzen, von Empfindungen somit, die wir nicht erleben wollen; und wenn wir dann Nahrung zu uns nehmen, nimmt im Verlauf die-

ser Handlung das Leid des Hungers langsam ab. Diesen Vorgang des Abnehmens des Leids der Schmerzen erleben wir als Wohlbehagen; es erscheint uns dann als Erleben von Glück – zunächst jedenfalls. Denn wenn wir diese Tätigkeit der Nahrungsaufnahme daraufhin ständig weiterführen, so erreichen wir bald eine Grenze, von der ab wir sie nicht mehr als angenehm empfinden, sondern als leidvoll, als eine neue Art von Leid, als das Leid des überfüllten Magens; das Wohlbehagen des Stillens des Hungers wird so bei fortschreitendem Einnehmen von Nahrung zu einem Leid des überfüllten Magens. Und wenn wir dann nicht bald die Nahrungszufuhr beenden, laufen wir Gefahr, dass uns der Magen platzt und wir somit darüber hinaus das Leid des Todes erfahren.

Jenes Stillen des Hungers führt demnach nur zu einem begrenzten und zudem sehr kurzlebigen Wohlbehagen; es trägt das Leid der Veränderung in sich.

Noch einsichtiger mag vielleicht das folgende Beispiel sein: Der eine oder andere ist hierhergekommen, um an diesem Ort ihm unbekannte Leute zu treffen und um hier über ihm noch nicht bekannte Philosophien Informationen zu erhalten; das ist daraufhin ja auch geschehen, verbunden mit einem gewissen geistigen Wohlbehagen, das sich vielleicht am Anfang eingestellt hat. Dieses verändert sich aber dann bald, wenn nämlich der Vortrag nicht nur eine Stunde, sondern zwei Stunden dauert, wenn einem dann vom Sitzen der Rücken wehtut und wenn man zudem den kleinen Saal als beengend empfindet; das anfängliche Wohlbehagen verwandelt sich dann in ein Unbehagen. Wenn zudem in dem Vortrag ständig nur über Leiden gesprochen wird – was man ohnehin nicht gerne hört und daher jetzt hier auch nicht hören will –, dann wird einem das Thema, von dem man sich zunächst einiges erwartet hatte, zunehmend unerträglich; und von Minute zu Minute wächst dann das Verlangen, möglichst rasch den Saal zu verlassen. Wenn man dies dann schließlich getan hat, dann allerdings erlebt man eine neue Art von Wohlbehagen: Man bewegt sich dann etwa im Freien, bewegt den Schritt hierher und dorthin und empfindet dieses Spazierengehen als äußerst angenehm und wohltuend. Aber auch dieses Glücksgefühl ist nicht von Dauer. Denn je länger man sich bewegt, um so mehr wird das Gehen anstrengend: Die Beine fangen dann an zu schmerzen; und irgendwann empfindet man das Herumlaufen als unerträglich und setzt sich

daher dann wieder irgendwo auf eine Bank zum Ausruhen.

So kommt es, dass wir ständig aufstehen, herumgehen und uns wieder hinsetzen, dass wir immer irgendwo hingehen. Um mit jemandem zu sprechen, um sodann wiederum jemand anderen zum Zweck des Sich-Unterhaltens zu finden, bis uns auch das zuviel wird und wir dann allein sein wollen, was wir aber ebenfalls nicht lange aushalten und daher bald wieder irgendwo hingehen. Und so halten wir uns ständig in Bewegung, geben uns nie Ruhe und kommen daher nie zur Ruhe.

Diese Art von Erlebnissen hat Buddha daher als eine Art von Glück beschrieben, das auch dann *kein* reines Glück *ist*, wenn es uns als solches *erscheint*, weil es sich nämlich immer wieder in Leid verwandelt und daher nur eine bestimmte Art von Leiden ist.

Aber daraus, dass solches Glück nicht beständig und nicht rein ist, darf nicht gefolgert werden, es sei daher zu vermeiden, und es sei somit etwa auch dann, wenn man hungrig ist, auf das Essen zu verzichten; ein solcher Schluss wäre auf jeden Fall verkehrt. Es ist zwar durchaus richtig, diese Arten von Glück in dem Umfang, in dem sie erforderlich sind, zu erleben; wenn man sie allerdings als das letztlich zu erreichende Ziel ansieht, dann erst hat man einen großen Fehler gemacht.

Wenn eine arme Person ihren Zustand als unangenehm und als leidvoll empfindet, so beurteilt sie ihre Lage richtig; und wenn sie sich daher bemüht, ihre Armut im Erreichen eines gewissen Wohlstands zu überwinden, so steht ihr dieses Recht zu. Wenn sie hingegen das durch diesen nun erreichten Wohlstand zunächst ausgelöste Wohlbehagen dann als ihr letztlich anzustrebendes und erstrebenswertes Ziel ansieht, dann allerdings handelt sie unter falschen Voraussetzungen.

Denn wenn man einen solchen Fehler begeht, indem man ein so erreichtes Glück als das letztliche Ziel erachtet und sich daher, ohne sich jemals mit dem, was man erreicht hat, zufrieden zu geben, immer weiter nach noch größerem Glück dieser Art sehnt, dann führt dies früher oder später zu schwerwiegenden Unannehmlichkeiten und Leiden – eben zu dem Leid der Veränderung.

Auch diese zweite Art des Leidens ist nicht auf alle Bestehensarten gleich verteilt: Einige erleben es in recht großem Ausmaß, andere nur in geringerem Umfang, und wiederum andere überhaupt nicht.

Die *dritte* Art von Leiden ist das *umfassende Leid*; dieses ist noch

feiner und tiefgründiger als die zweite. Es wird in allen Bereichen des Bedingten Bestehens in genau der gleichen Weise erlebt, ohne Unterschied somit, ob die Wesen in höchsten oder in den niedersten Bereichen leben.

Diese dritte Art von Leiden ist in allen Arten des Bedingten Bestehens gleichermaßen vorhanden, und zwar in einer sehr feinen und tiefgründigen Weise. Sie besteht weder aus Empfindungen von Leid noch aus Empfindungen von Glück; und sie ist daher vorhanden, ob wir das Leid der Schmerzen oder Glück oder aber keines von beiden erleben. Dieses *umfassende Leid* besteht in unserer *gegenwärtigen Art des Bestehens* als die tiefgründigste Art des Leidens, das wir erleben; das Leid der Schmerzen wie auch das Leid der Veränderung sind nur Symptome dieser grundlegenden Art des Leidens.

Man wird sich dann natürlich fragen, worin denn dieser große und grundlegende Fehler in unserer gegenwärtigen Art des Bestehens besteht. Auf dieses ist zu antworten, dass dieser Fehler unserer gegenwärtigen Situation ihr *grundlegender Mangel an Freiheit* ist, somit das *Erleiden* dieses Bestehens. Diesem Mangel an Freiheit, als der tiefgründigsten Art von Leid, entspringt jegliche Art von – latenten wie dann schließlich auch manifesten – Schwierigkeiten, die unser Bestehen bestimmen.

Dann aber ist zu klären, was unter "unfrei" zu verstehen ist. Denn in politischer Hinsicht haben wir ja Freiheit: Wir leben in einer freien Gesellschaft mit Redefreiheit, mit freier Wahl des Aufenthaltsortes und mit Freiheiten ähnlicher Art; wir leben in diesem Sinn in einer freien Welt. Und wenn man den Freiheitsbegriff entsprechend abändert, kann man sogar sagen, dass die Tibeter ihre Freiheit haben. Aber man kann auch an jene Art von Freiheit denken, in deren Sinn man sagt, dass die Länder Osteuropas bis vor einigen Jahren unfrei waren und erst jetzt ihre Freiheit erlangt haben, und dass die Tibeter noch nicht in Freiheit leben, sich aber nach Freiheit sehnen und nach ihr streben. Alle diese Verwendungsarten des Wortes "Freiheit" haben zweifellos ihre Berechtigung; denn man bezieht sich mit ihnen auf jeweils momentane Arten von Freiheit. Diese Arten von Freiheit sind, wie man bei genauerem Nachdenken bemerkt und erkennt, jedoch von oberflächlicher Natur.

Wenn aber hier gesagt wird, dass das umfassende Leid in der grundsätzlichen Unfreiheit besteht, dann ist die dabei benannte Un-

freiheit auf die *grundlegende* Art *unseres Bestehens* bezogen. Denn in ihr fehlt diese Freiheit in der Tat gänzlich: Keiner von uns hat Freiheit über den Vorgang der Geburt, des Alterns, des Erkrankens und des Sterbens; und keiner von uns hat die Freiheit, selber zu entscheiden, ob und wie nach dem Tod Wiedergeburt zu nehmen ist. Wir werden geboren, ob uns dies genehm ist oder nicht. Und wir werden nicht entprechend unseren Wünschen und Vorstellungen geboren: In welcher Umgebung und unter welchen Umständen wir geboren werden, das zu bestimmen liegt nicht in unserer Macht.

Nicht das Austreten aus dem Mutterleib wird im Buddhismus als "Geburt" bezeichnet, sondern vielmehr der erste Augenblick, in dem das Bewusstsein sich mit den vereinigten Fortpflanzungszellen der Eltern verbindet. Vom nächsten Augenblick an beginnt bereits das Altern. Nicht die grauen Haare oder ein anderes grobes Merkmal wird demnach als charakteristisch für den Vorgang unseres Alterns genommen, sondern die Tatsache, dass wir von Augenblick zu Augenblick älter werden, ohne diesen Vorgang aufhalten oder gar umkehren zu können. In diesem Ablauf des Alterns durchlaufen wir dabei verschiedene Stadien, zunächst die eines Embryos, dann die der Kindheit und der Jugend, und danach die des Erwachsenenalters und des fortgeschrittenen Alters. Einige dieser Altersabschnitte sind für uns vielleicht angenehmer, und andere dann wohl unangenehmer. Aber keiner von uns hat die Freiheit, zu entscheiden, welche von ihnen er durchlaufen möchte und welche nicht.

Wer in einem Bus fährt und irgendwann aus diesem Gefährt aussteigen möchte, der betätigt hierzu zweckmäßigerweise einen für solche Zwecke vorgesehenen Schalter; und bald, nachdem er dies getan hat, wird der Bus irgendwo anhalten und ihn herauslassen. Diese Möglichkeit haben wir beim Vorgang des Alterns nicht. Hier durchlaufen wir die einzelnen Stadien eher so wie in einem Pferderennen: Die Bahn ist da vorgegeben; wir haben daher keine Möglichkeit, sie zu verlassen. Und auch das Ziel ist da vorgegeben.

Das Ziel, auf das wir uns bei diesem Rennen hinbewegen, ist nichts anderes als der Tod. Unausweichlich müssen und werden wir den Tod erleben, ob uns dieses dann passt oder nicht; wir haben keine Möglichkeit, diesem Ereignis auszuweichen und es zu umgehen. Ob wir etwa wohlhabend oder gelehrt sind, ob wir schön oder einflussreich sind, ob wir mächtig sind und daher viele Leibwächter um

uns scharen können, alles das hilft uns nicht, dem Tod zu entgehen. Und auch, wann und wo uns der Tod begegnet und unter welchen Umständen er eintritt, das liegt außerhalb unserer Kontrolle.

Das alles wäre nicht so schlimm, wenn nach dem Eintritt des Todes unser Bewusstsein vollständig ausgelöscht würde; aber eben das ist nicht der Fall. Vielmehr widerfährt uns nach dem Tod abermals eine Geburt, ob wir uns dies wünschen oder nicht; und wir haben dabei auch nicht die Freiheit, uns den Ort und die Umstände auszusuchen. Wir haben somit keine Freiheit über diese für unser Bestehen grundlegenden Dinge; wir haben – wie stattdessen kurz gesagt wird – keine *grundlegende Freiheit.*

Dies sind aber nicht die einzigen Arten von Unfreiheit, die wir durchzumachen haben. Denn auch in der Zeit zwischen Geburt und Tod – in dem Zeitraum, den *wir* als *Leben* ansehen – widerfährt uns unfreiwilligerweise viel Unerwünschtes: Wir werden etwa wütend, obwohl wir eigentlich gar nicht wütend sein wollen; wir werden krank oder erleben anderes körperliches Leid, ohne dass wir dieses erleben wollen; und wir erleben geistiges Leid, ohne dass wir mit diesem Bekanntschaft haben machen wollen.

Insbesondere aber haben wir keine Kontrolle über unseren Geist; wir haben keine Freiheit darüber, in welchen Zustand er fällt. Denn wenn es nach unseren Wünschen ginge, dann sollte unser Geist stets in einem angenehmen, harmonischen und friedlichen Zustand sein – aber in diesem befindet er sich nahezu nie. Manchmal werden wir uns für einige Zeit konzentrieren und dazu den Geist punktförmig auf den Gegenstand unserer Konzentration richten wollen; aber das gelingt uns dann nicht lange, weil der Geist meist gleich wieder dorthin und dahin abgleitet.

Über so vieles, was für unser Bestehen grundlegend ist, haben wir demnach keine Kontrolle; deshalb ist unsere Situation als eine unfreie Lage anzusehen. Diese Unfreiheit betrifft nicht nur uns Menschen, sondern auch die Tiere und überhaupt alle Wesen im Bedingten Bestehen: Sie alle haben keine Freiheit über Geburt und Tod; und sie haben insbesondere keine Freiheit über den Zustand ihres Geistes.

Dies so einzusehen, diese – von Buddha so bezeichnete – *Edle Wahrheit des Leidens* als das Bestehen von Leid auf den geschilderten drei Ebenen des Erleidens zu erkennen und einzusehen, das ist wichtig; und das ist zudem für das weitere Verständnis grundlegend.

Daher werden hier die Vier Edlen Wahrheiten in der erforderlichen Ausführlichkeit erklärt. Man kann diese Erklärungen natürlich dann auch zusammenfassen, so wie dies Buddha Śākyamuni gelegentlich getan hat, und sie auf folgende Art aufzählen:

"Dies ist die Edle Wahrheit des Leidens; dies ist die Edle Wahrheit des Ursprungs; dies ist die Edle Wahrheit der Beseitigung; und dies ist die Edle Wahrheit des Weges. Das Leiden gilt es zu verstehen; den Ursprung gilt es zu beseitigen; die Beseitigung gilt es zu erlangen; und den Weg hierzu gilt es zu gehen!"

Damit sind zwar die Erklärungen über die Vier Edlen Wahrheiten vollendet; aber wenn man jede einzelne von ihnen genauer darstellen will, benötigt dies den entsprechend größeren Umfang an Erläuterungen und Begründungen.

Wenn wir erkennen, dass unser Bestehen in seinen Grundlagen unfrei ist, dann – und auch nur dann – entsteht in uns der Wunsch, dieses unfreie Bestehen zu verändern; und im zielgerichteten Verfolgen dieses Wunsches hören dann Ausdrücke wie "Vollständige Befreiung" und "Volle Erleuchtung" auf, lediglich leere Worte zu sein, sondern erhalten deutliche und einsichtige inhaltlichen Konturen.

Wenn wir einmal erkannt haben, *dass* wir auf diese unfreie Art bestehen, dann fragen wir uns als nächstes, *weshalb* dies so ist. Die Antwort darauf wird in der *Zweiten Edlen Wahrheit* gegeben, in der *Edlen Wahrheit des Ursprungs.*

Zweifellos hat die jeweilige Art des Bestehens ihre ganz spezifischen Ursachen; das gilt im Besonderen für jegliches Leid und auch für jegliches Glück, das wir dabei erleben. Nichts von dem, was wir erleben, stößt uns rein zufällig zu.

Dennoch gibt es keine mächtige äußere Kraft, die uns in eine solche Situation zwingt und die uns dabei manchmal in Leid und dann auch wieder in Glück stößt. Gäbe es ein solches Wesen, dann könnte man ihm entgegentreten und es in irgendeiner Weise überwinden. Aber solch ein äußeres Wesen gibt es nicht; und daher wäre es falsch, davon auszugehen, dass wir unter der Macht eines anderen Wesens in jener Unfreiheit zu leben haben.

Die Unfreiheit unserer Lage besteht darin, dass wir *keine* Möglichkeit der *Selbstbestimmung* hinsichtlich der grundlegenden Gegebenheiten des Bestehens haben und dass daher die Situation, in der wir uns befinden – die Erlebnisse, die wir darin haben, sowie die Er-

fahrungen, die wir darin machen – *nicht* gemäß unseren *Wünschen* entstehen. Sie entstehen vielmehr entsprechend unseren *Handlungen*; sie sind die Auswirkungen unserer Handlungen oder – wie man im Buddhismus sagt – unseres *Karmans.*

Unter "Karman" ist demnach nichts anderes zu verstehen als das *Handeln* unseres *Körpers*, unserer *Rede* und unseres *Geistes*; es wäre grundverkehrt, sich darunter irgendein mysteriöses äußeres Objekt vorzustellen.

Unsere Erfahrungen, all' unser Erleben von Leid und von Glück, insbesondere auch die der Art und des Umstands unserer Geburt, sie sind Wirkungen, die entspechend unserer früheren Handlungen entstehen; sie sind demnach deren Auswirkungen. Dies ist die *Edle Wahrheit des Ursprungs.*

Die Arten des Ursprungs des Leidens sind in zwei Gruppen zu unterteilen: Die eine bezieht sich auf unsere *Handlungen*, auf unsere Tätigkeiten, auf unser *Karman*; und die andere bezieht sich auf unsere *Verblendungen* des Geistes, auf dessen *Verunreinigungen*, auf unser *Kleśa.*

Zu diesem Themengebiet werde ich hier in diesen Tagen noch ausführlichere Erklärungen geben; diese können jetzt so zusammengefaßt werden:

Wir sind ständig beschäftigt: Ständig führen wir Handlungen mit unserem Geist, mit unserer Rede oder auch mit unserem Körper durch; und unser Karman besteht in eben diesem Handeln. Was immer wir als Einzelne oder als Gesellschaft an Leid oder an Glück erlebt haben, nun erleben oder künftig erleben werden, das alles sind Folgen unserer jeweils früheren Handlungen; das sind durchweg Auswirkungen unseres Karmans.

Handlungen können in *aufbauende* und so *zu Heilsamem führende*, sodann in *zerstörende* und so *zu Unheilsamem führende*, und schließlich in *unerhebliche* und so *zu karmisch Unbedeutendem führende* unterteilt werden. Heilsam sind sie, wenn sie einem selbst wie auch den anderen keinerlei Schaden, wohl aber Nutzen erbringen, wenn sie aufbauend sind; und unheilsam sind sie demnach, wenn sie einem selbst und anderen Schaden zufügen, wenn sie zerstörend sind; unerheblich sind sie schließlich, wenn sie weder einen nennenswerten Schaden noch einen besonderen Nutzen erbringen. Diese Unterteilung ist nicht eine künstlich eingeführte Begriffsbildung Buddhas,

sondern eine auf die natürliche Auswirkung einer Handlung bezogene naheliegende Klassifizierung. Denn unheilsame Handlungen haben zur Folge, dass sie sowohl im Augenblick ihres Ausführens als auch in der weiteren Zukunft Leid erzeugen. Heilsame Handlungen hingegen haben als Auswirkungen, dass sie sowohl im Augenblick ihres Ausführens Wohlbehagen erzeugen als auch in der weiteren Zukunft Wohlergehen erbringen.

Zur genaueren Darstellung unserer Handlungen ist es sodann erforderlich, sie auch in *reine* und *unreine* aufzugliedern. Denn Buddhas und Bodhisattvas als Wesen, die die Befreiung vom Bedingten Bestehen erreicht haben, handeln beständig für das Wohl der anderen Lebewesen. Aber ihr Handeln ist *rein* und gehört daher nicht zur Edlen Wahrheit des Ursprungs. Diese Zweite Edle Wahrheit bezieht sich vielmehr auf *unreine* Handlungen, die von uns als Wesen im Bedingten Bestehen ausgeführt werden; denn *unreines* Handeln ist, entsprechend dem Nutzen oder Schaden seiner Auswirkungen, entweder *heilsam* oder *unheilsam* oder *unerheblich*. Die *unheilsamen unreinen* Handlungen sind dabei jene, die *zu überwinden* sind.

Unrein ist eine Handlung, wenn sie unter dem Einfluss von *Unwissenheit* durchgeführt wird. Da wir nicht in der Lage sind, uns von dem Einfluss der Unwissenheit zu befreien, ist dieser Fehler die *eigentliche Wurzel* unseres Leidens. Denn alle unsere Handlungen – das Unheilsame wie auch das Heilsame und natürlich auch das Unerhebliche – sind mit Greifen nach eigenständigem Bestehen verbunden; wir können uns von diesem Unwissen, das nach einem eigenständigem Bestehen greift, nicht befreien und es insbesondere auch nicht von unserem Handeln fernhalten. Die Buddhas und Bodhisattvas hingegen, die ja ebenfalls beständig für das Wohl der Wesen arbeiten, sind *frei* von jeglichem *Unwissen*; ihr Handeln ist daher *rein.*

Die Zweite Edle Wahrheit, die des Ursprungs, enthält somit als erstes die Erklärungen über die Handlungen, über Karman, und sodann als zweites die Erklärungen über die Verblendungen, über Kleśa.

Wir handeln unentwegt, ohne wirkliche Freiheit über unser Tätigsein zu haben; wir sammeln dadurch ständig Karman an, das für uns im Augenblick wie auch später Auswirkungen hat. Welches, so muss man sich dann fragen, sind die Ursachen dafür, dass wir ständig un-

freiwillig Karman ansammeln? Es sind dies, so ist darauf zu antworten, die Ursachen aus der zweiten Gruppe des Ursprungs, nämlich die Verblendungen oder Kleśas; diese sind Faktoren oder Kräfte des Geistes.

Und diese Verblendungen *sind* sehr stark und wirkungsvoll, wie wir leicht feststellen können: Wir wissen, dass unheilsame Handlungen für uns selbst und für die anderen schädlich sind; dennoch führen wir sie aus. Wir tun dies, weil wir in diesem Handeln nicht frei sind, weil wir unter der Wirkung von Verblendungen unseres Geistes handeln, weil wir unter dieser Wirkung dem unheilsamen Handeln folgen.

Auch die Verblendungen – wie etwa Begierde, Hass, Eifersucht, Neid und Stolz – sind Geisteskräfte, die wir nicht erst aus einer abstrakten Theorie kennenlernen, sondern mit denen wir vielmehr bestens vertraut sind; denn sie sind Faktoren unseres eigenen Geistes. *Sie* sind es, die uns veranlassen, unheilsame Handlungen auszuführen; als deren Auswirkungen erleben wir dann Leid.

Die Wurzel oder der Ursprung des Leids liegt also, wie es Buddha Śākyamuni dargelegt hat, im eigenen Geist: Wir führen Handlungen aus; diese hinterlassen Eindrücke in unserem Geist; und die Verblendungen, demnach ein Teil unseres Geistes, haben uns veranlasst, solche Handlungen auszuführen. Demnach liegen die Ursachen dafür, dass wir Leid erleben, in unserem eigenen Geist.

Aber solche Überlegungen interessieren uns nicht sonderlich; und daher durchdenken wir diese Sache auch nicht weiter. Vielmehr lassen wir in uns die Auffassung überwiegen, dass die Ursachen sowohl für unser Glück als auch für unser Leid außerhalb von uns liegen. Wir glauben daher, dass es Geld oder gesellschaftliche Stellung oder Macht oder andere Personen sind, die für unser Leid wie auch für unser Glück verantwortlich sind.

Natürlich können *äußere Umstände* Leid oder auch Glück in uns *auslösen.* Aber *verursacht* werden sie durch *Geistesfaktoren*, durch *Kräfte unseres Geistes.* So sind Verblendungen wie Begierde, Hass und Irrung – genannt "die Drei Gifte" – die hauptsächlichen Fehler unseres Geistes und zudem die hauptsächlichen Ursachen unseres Leidens. Die heilsamen Zustände des Geistes, wie etwa Erbarmen, Güte, Geduld und Weisheit, sind hingegen die Wurzel für das Erleben von Glück. Alle diese Faktoren sind Teile des Geistes. Ein-

undfünfzig solcher Faktoren werden im Buddhismus in verschiedenen Stufen der Feinheit erklärt, und dies in großer Präzision eben wegen der Bedeutung unseres Geistes als der Wurzel allen Erlebens von Glück wie insbesondere auch von Leid.

Ob ein äußerer Umstand in uns Glück oder Leid auslöst, hängt ja in erster Linie vom eigenen Geistes ab und ist nicht ein inhärenter Faktor jenes äußeren Umstands. Denn ein äußerer Umstand kann für die eine Person Glück auslösen, für die andere aber Leid; und mehr noch: Dinge, die für eine Person in der Vergangenheit Glück ausgelöst haben, können für sie nun in der Gegenwart Leid auslösen.

Wenn man etwa in der Vergangenheit mit einer Person befreundet war, mit der man sich gut verstanden hatte, dann war es für einen schon angenehm, ihr Gesicht oder ein Bild von ihr zu sehen; bereits dieser Anblick hat in einem dann Wohlbehagen und Glück ausgelöst. Wenn man sich nun aber mit ihr zerstritten hat, so löst in einem dann bereits ihr Anblick Unbehagen aus. Dabei hat sich diese Person seither vielleicht gar nicht sehr verändert; sie ist immer noch ungefähr der gleiche Mensch. Aber in unserem Geist hat in der Zwischenzeit eben eine bemerkenswerte Veränderung stattgefunden. Denn früher waren die Voraussetzungen unseres Geistes so, dass das Betrachten jener Person im eigenen Geist Wohlbehagen ausgelöst hat; jetzt hingegen sind sie von der Art, dass jene äußeren Umstände in uns Unbehagen auslösen; und in der Zukunft wird sich das vielleicht wieder ändern, eventuell auch mehrfach.

In gleicher Weise kann Rockmusik bei dem einen Hörer äußerst angenehme Gefühle auslösen, während der Nachbar diesen Lärm fast nicht ertragen kann; dabei handelt es sich um ein- und dieselbe Musik, die aber bei verschiedenen Menschen unterschiedliche Reaktionen auslöst. Genauso kann das Hören klassischer Musik bei der einen Person himmlische Empfindungen auslösen, bei der anderen hingegen nur tödliche Langeweile; auch hier löst die gleiche Musik bei den Zuhörern mit unterschiedlichen Einstellungen recht verschiedene Wirkungen aus.

Indem man sich dies an weiteren Beispielen vergegenwärtigt, wird man erkennen, dass die eigentlichen Ursachen für unser Erleben von Glück und Leid im eigenen Geist liegen, während die auslösenden Faktoren in Form von äußeren Umständen von ganz unterschiedlicher Art sein können. Wenn einem das nicht bewusst wird, macht

man ständig den Fehler, nur die äußeren Umstände – die Auslöser – als die eigentlichen Ursachen für derartige Erlebnisse zu erachten.

Manche sehen etwa den Ort, an dem sie jeweils wohnen, als Ursache für ihren leidvollen Zustand an, und ziehen daher, kaum dass sie irgendwo eingezogen sind, bald wieder um; denn sie hoffen, auf diese Weise aus ihrer unbefriedigenden Situation herauszukommen und dann endlich einen geeigneten Wohnort zu finden, der ihnen eine wirklich glückliche Situation verschafft. So ziehen sie vom Westen in den Osten und dann doch wieder zurück in den Westen und vielleicht dann ein weiteres Mal in den Osten; und sie finden dabei nie das ersehnte Glück. Denn sie machen ständig den Fehler, die Wurzel des Glücks in den äußeren Umständen zu suchen. Wenn man hingegen im eigenen Geist jene Ursachen, die Glück hervorbringen, in starkem Ausmaß entwickelt und umgekehrt Geistesfaktoren, die für das Erleben von Leid verantwortlich sind, hinreichend schwächt, dann wird man an jedem beliebigen Ort und unter allen Umständen immer viel an Glück und nur wenig an Leid erleben.

Weil dies so ist, daher hat Buddha Śākyamuni erklärt, dass die Ursachen unseres Leidens unsere *Handlungen* und unsere *Verblendungen* sind, unser *Karman* und unser *Kleśa*. Dabei wirkt sich Karman in den Eindrücken aus, die unsere Handlungen in unserem Geist hinterlassen. Verblendungen hingegen sind die fehlerhaften Kräfte unseres Geistes, die uns auf folgende Weise zum Ausführen von unreinen Handlungen führen:

Zunächst treten im Geist die Verblendungen auf, die Kleśas. Sowie diese stark genug sind, entsteht in uns der Entschluss, eine bestimmte Handlung auszuführen; und damit ist bereits eine geistige Handlung, ein mentales Karman, ausgeführt. Wenn diese Entschlossenheit dann dazu führt, nun auch sprachlich oder aber körperlich zu handeln, dann entsteht mit der Ausführung dieses Entschlusses verbales oder aber physisches Karman.

Nachdem man eine Handlung – eine des Körpers, eine der Rede oder eine des Geistes – ausgeführt hat, ist diese beendet. Aber damit ist nicht einfach alles vorbei. Vielmehr hinterlässt diese Handlung in unserem Geist einen Eindruck; sie hinterlässt in der Kontinuität oder im Strom des Geistes ein Potential. Dieses hat die Fähigkeit, sich beim Vorliegen geeigneter Umstände zu manifestieren; und das geschieht dann als Erleben von Glück oder aber von Leid.

Eine andere Auswirkung solcher durch eigene Handlungen gesetzten Eindrücke – solcher karmischen Potentiale – ist die Bestehensart, die man in künftigen Leben annimmt. Denn die Geburt – das unfreie Geborenwerden – besteht in nichts anderem als im Reifen derartiger karmischer Eindrücke. Nach dem Tod manifestiert sich ein solches Ausreifen angesammelter Eindrücke – jenes Potentials im Bewusstseinsstrom – so, dass es eine ihr dann entsprechende Bestehensart erzeugt.

Begierde und Hass sind Beispiele für die Vielzahl von Verblendungen, die bei geeigneter Stärke zu Handlungen führen. Aber die Wurzel aller Verblendungen und damit die Wurzel des Bedingten Bestehens ist das *Avidyā*, die *Unwissenheit*, genauer: das *Fehlwissen, das nach eigenständigem Bestehen greift.* Schon ein normales Nichtwissen, wie etwa das Nichtbeherrschen der Sprache des Landes, in dem man sich aufhält, kann einem das Leben recht schwer machen. Jene Unwissenheit aber, die nach Eigenexistenz greift, ist nicht nur ein Nichtwissen, sondern darüber hinaus ein Fehlwissen; dieses ist von äußerst subtiler und tiefgehender Art. Denn es ist ein Nichtverstehen der eigentlichen oder tatsächlichen Art des Bestehens der Objekte, es ist ein Fehlverstehen der Wirklichkeit.

Dabei haben wir durchaus das Gefühl, zu wissen und zu verstehen, was wir sind, was die anderen Wesen sind, und was die übrigen Gegenstände alle sind. In einer gewissen Hinsicht verstehen wir diese Dinge ja auch; aber in diesem Verstehen ist ein tiefes Missverstehen enthalten. Denn die Art, in der wir die Objekte *verstehen*, entspricht *nicht* der Art, in der sie *bestehen.*

Die Gegenstände bestehen in *abhängiger* und *bezogener* Art: man selbst, die anderen Wesen, die Pflanzen, und auch die unbelebten Gegenstände wie etwa dieser Tisch hier. Denn ein Gegenstand besteht dadurch, dass eine große Zahl von *Ursachen und Umständen* sowie auch von *Teilen* zusammenkommt, der wir dann eine unseren *Vorstellungen* gemäße *Bezeichnung* geben, im einen Fall "dieser Tisch", und im anderen Fall "Ich". Durch das Zusammenkommen dieser drei Faktoren der *Verursachung*, der *räumlichen und zeitlichen Beziehung* und der *den Gegenstand erfassenden Benennung* – und somit in Abhängigkeit von ihnen – besteht ein jegliches Objekt. Deshalb wird im Buddhismus gesagt, dass die Gegenstände nur *in Abhängigkeit und Bezogenheit* und nur *durch Benennung* bestehen,

dass sie nur *nominell* bestehen: So bestehen sie; und so funktionieren sie, d. h. so führen sie ihre Wirkungen und mit diesen ihre Funktionen aus.

Diese Aussage ist tiefgreifend und von entscheidender Bedeutung. Aber selbst dann, wenn wir sie akzeptieren, weil wir die durch sie ausgesagte Tatsache intellektuell verstanden haben, erscheinen uns die Gegenstände dennoch auf eine ganz andere Art: Sie erscheinen uns so, als ob sie *aus sich heraus* bestehen würden, als ob sie ihre Essenz *in sich selbst* tragen würden, als ob etwa dieser Tisch hier die Eigenschaft *Tisch* auf jeden Fall *in sich* tragen würde; und auch wir selbst erscheinen uns so, als ob wir *von der eigenen Seite her* in ganz unbezogener und unabhängiger Weise bestehen würden.

Aber diese Art des Erscheinens der Objekte hält einer logischen Analyse nicht stand. Denn wenn man selbst oder wenn etwas anderes in einer solchen konkreten und eigenständigen Weise bestehen würde, dann müsste diese konkrete und innewohnende Natur im jeweiligen Gegenstand bei hinreichend genauer Untersuchung aufgedeckt werden und daher zu finden sein. Aber genau das Gegenteil tritt ein: Wenn wir ein Objekt auf seine angeblich innewohnende Natur hin immer genauer untersuchen, so wird in dem Ausmaß, in dem wir unsere Analyse verfeinern und vertiefen, dieser Anschein mehr und mehr verschwinden und verlorengehen und schließlich nicht mehr auffindbar sein. Nur solange wir derartige Untersuchungen *nicht* ausführen, erscheinen uns die Gegenstände als *von sich heraus* bestehend, als Objekte mit *inhärenter* Existenz.

Auf zwei Arten können Gegenstände untersucht werden: auf *konventionelle* sowie auf *letztliche* Art. Auf *konventionelle* Art untersucht man einen Gegenstand – wie etwa diesen Tisch hier – durch Bestimmen seiner Größe, seines Gewichts oder seiner Materialbeschaffenheit: Untersuchungen dieser Art haben im Bereich des normalen Alltags natürlich ihren festen Wert. Auf *letztliche* Art untersucht man einen Gegenstand, indem man ihn auf seine letztliche Natur hin untersucht, auf die Art seines Bestehens, auf das hin, *was* etwa diesen Tisch hier *zu* einem Tisch macht.

Wenn man einen Gegenstand – etwa diesen Tisch hier – auf *letztliche Art* untersucht, so stellt man fest, dass in ihm *nichts* zu finden ist, was ihn *aus sich heraus* zu diesem Tisch macht.

Denn *dass* er zu dem wird, als das wir ihn ansehen – etwa zu die-

sem Tisch –, das kommt dadurch zustande, dass verschiedene Teile und Gegenstände in einer bestimmten räumlichen Anordnung zusammenkommen, dass dabei eine große Anzahl von Ursachen und Umständen wirksam gewesen ist, und dass wir dieses so entstandene Bündel – gemäß unseren Vorstellungen, die wir uns hiervon machen – sodann mit der Bezeichnung "dieser Tisch" belegen. Mehr ist in dem Objekt nicht auffindbar; und mehr steckt auch nicht in ihm. Dies ist die *Konventionelle Wahrheit* über diesen Tisch wie auch über alle anderen Objekte. In dieser *Konventionellen Wirklichkeit* bestehen und funktionieren die Gegenstände, einschließlich der Lebewesen in den einzelnen Daseinsbereichen, und auch einschließlich der Buddhas.

Wenn man aber in diesem Gegenstand hier einen Punkt sucht, den man als *den Tisch* erfassen kann, der *das* an diesem Ding ist, das es zum *Tisch* macht, dann wird man vergeblich danach suchen. Und genauso wird es einem bezüglich der *eigenen Person* ergehen. Wenn man dieses *Ich* nicht näher untersucht, so erscheint es einem als klar und als sehr konkret und außerdem als stark und wichtig; wenn man es dann aber in sich sucht, so findet man es nirgendwo. Ein Wissenschaftler mag den ganzen Körper der Person in lauter kleine Teile zerlegen; er wird dabei auf *kein* Objekt stoßen, das er als *Ich* der Person identifizieren kann. Dies ist die *Letztliche Wirklichkeit* der Dinge, wie sie die *Letztliche Wahrheit* beschreibt.

Zum gleichen Ergebnis gelangt man auch, wenn man bestimmte analytische Meditationen ausübt: Dieser Anwender mag die eigene Person noch so sehr untersuchen und gedanklich zergliedern, er wird dabei nichts in ihr finden, auf das er sozusagen den Finger richten und dabei sagen könnte: "Dies ist mein Ich!". Bei einer solchen Analyse findet man alle möglichen Gegenstände, die man als Besitz dieses Ichs – oder etwas genauer: als Teil dieses Ichs – bestimmen kann; doch was man dabei *nicht* findet, ist der *Besitzer* dieser Teile. Genauso ergeht es einem beim Untersuchen des Tisches im Sinne eines letztlichen Analysierens: Weil in diesem Objekt – entgegen dem, was uns zunächst erscheint – kein solcher Besitzer der Tischteile vorhanden ist, findet man beim Untersuchen einen solchen auch nicht. Im Objekt ist eine derartige innewohnendes Bestehen oder inhärente Identität – ein solcher Besitzer der Teile – nicht vorhanden.

Warum, so wird man dann fragen, *erscheint* uns das Objekt so,

als ob in ihm eine solche Identität vorhanden wäre? Die *Unwissenheit* in uns, so muss auf dieses geantwortet werden, *projiziert* in das betrachtete Objekt eine solche inhärente Identität; und da wir diesen Vorgang *nicht erkennen*, glauben wir, dass eine solche in ihm *vorhanden* ist, dass das Objekt *wirklich* diese Eigenschaft der Eigenexistenz *hat.* Als Folge hiervon begehren wir einen solchen Gegenstand und verlangen nach ihm, wenn er uns zeitlichen Vorteil zu bringen scheint, oder aber empfinden Abneigung oder gar Hass gegen ihn, wenn er uns zeitlichen Nachteil zu bringen scheint.

Die Situation ist ähnlich der, dass man sich nachts in einem unbeleuchteten alten Tempel befindet und vor sich etwas Lebendes zu erkennen glaubt. Tatsächlich steht an dieser Stelle eine Säule; aber man meint, dies sei ein Gespenst, das einem auflauert, oder was einem die Phantasie sonst noch eingibt.

Ein anderes Beispiel ist dies, dass man in der Dämmerung einen Garten betritt. Dort liegt im Gras ein Gartenschlauch, den man aber nicht richtig erkennen kann; vielmehr ist man der Meinung, es handle sich dabei um eine Schlange. Diese falsche Auffassung kann dazu führen, dass man Angst bekommt, die Nachbarn alarmiert und so allerlei Wirbel veranstaltet. Die Angst und ihre Folgen werden sich erst dann legen, wenn man erkennt, dass die eigene falsche Auffassung in das Objekt die Eigenschaft *Schlange* projiziert hat. Erst mit entsprechender direkter Wahrnehmung wird man dann erkennen, dass es diese Eigenschaft nicht hat. Solange man dies aber nicht mit eigenen Augen sieht, werden beruhigende Worte der anderen, es sei wohl ein Gartenschlauch und bestimmt keine Schlange, zwar ein bisschen helfen, aber den Zweifel nicht vollständig beseitigen können.

In ähnlicher Weise sind die Gegenstände ohne eigenständiges Bestehen. Wir aber projizieren eine solche inhärente Existenz in sie; und wir glauben sodann, dass diese tatsächlich in ihnen vorhanden ist. Auf Grund dieser falschen Auffassung entstehen ihnen gegenüber dann in uns manchmal *Begierde* und manchmal *Hass*, und mit diesen die weiteren *Verblendungen* des Geistes. Die *Unwissenheit*, die in die Dinge eine in ihnen nicht vorhandene Eigenexistenz projiziert, ist demnach die *Wurzel* aller dieser Verblendungen.

Daher wird im Buddhismus immer wieder deutlich gemacht, wie wichtig es ist, die *Leerheit* – das *Śūnyatā* – zu erkennen. Diese Leerheit ist nicht ein beliebiges Leersein oder etwas Leeres; sie ist viel-

mehr das *Nichtvorhandensein von inhärenter Existenz* in den Objekten, deren *Leersein von eigenständigem Bestehen* der Gegenstände. Wenn diese Leerheit einmal direkt und somit auf Dauer erkannt und dadurch die Unwissenheit – das Fehlwissen – beseitigt wird, dann werden dadurch auch die anderen Verblendungen des Geistes restlos vernichtet.

Um diese Leerheit direkt zu erkennen, muss man sie zuvor unter Anwendung von Überlegungen verstehen; hierzu muss man lernen und studieren. In diesen drei Stufen ist die Lehre von den Gegebenheiten daher auszuüben:

- ⋆ Man muss als erstes die erforderlichen Erklärungen zum Leersein der Gegenstände von eigenständigem Bestehen hören bzw. lesen, d.h. *studieren.*
- ⋆ Man muss über diese daraufhin selbständig nachdenken und die Gegebenheiten dieserhalb eigenständig untersuchen, d.h. *analysieren.*
- ⋆ Man muss schließlich das Ergebnis der dabei gewonnenen Einsichten im eigenen Geist verinnerlichen und vertiefen, d.h. *meditieren.*

Dies allein bewirkt bereits in erheblichem Ausmaß ein Abschwächen der Verblendungen. Vollständig beseitigt werden sie aber erst, sobald diese Tatsache der Leerheit der Dinge von eigenständigem Bestehen unvermittelt wahrgenommen und somit – auf eine alle geheimen Zweifel beseitigende Art – sicher und unverlierbar fest erkannt sein wird.

Deshalb wird im Buddhismus beständig darauf hingewiesen, von welch entscheidender Bedeutung es ist, diese Leerheit *direkt* zu erkennen, sie *unvermittelt* wahrzunehmen. Denn sowie man sie direkt erkennt, hat man die Verblendungen aller Art endgültig getilgt. Dadurch – und weil man dann insbesondere *nicht* mehr unter dem Einfluss von Fehlwissen handelt – sind alle ausgeführten Handlungen dann *rein.* Somit hört dann das Ansammeln von unreinem Karman auf, und mit diesem das unkontrollierte und unfreiwillige Leben im Bedingten Bestehen.

Die *Dritte Edle Wahrheit*, die *Edle Wahrheit der Beseitigung*, beschreibt diesen Zustand: Er ist charakterisiert durch die vollständige und nichtbedingte Freiheit, in der man eine uneingeschränkte Freiheit über seine eigene Art des Bestehens errreicht hat, in der man

die *Vollständige Befreiung* erlangt hat.

Die *Letztliche Wahrheit* über die Dinge besagt, dass sie in eben diesem Sinn *leer* sind, dass ihre *Letztliche Wirklichkeit* die des *Leerseins von innewohnendem Bestehen* ist.

Es wäre demnach verkehrt, sich unter "Befreiung" irgendein Land vorzustellen, in das man reisen muss und in dem man dann frei sein wird. Genauso falsch wäre die Auffassung, man würde in diesem Zustand aufhören zu bestehen. Vielmehr ist bei dem dann erreichten Zustand die eigene Art des Bestehens vollständig verändert worden: Man ist aus einem Zustand der Unfreiheit in einen der *Vollständigen Freiheit* gelangt, der *Freiheit über sich selbst.*

Natürlich haben wir auch jetzt schon eine Art von eigener Freiheit. Diese ist jedoch keine Vollständige Freiheit: Diese ist kein vollständiges Freisein von Verblendungen aller Art, eben weil man im Bedingten Bestehen lebt, weil man in einer durch die Verblendungen des Geistes bedingten und somit von diesen Verblendungen abhängigen Weise besteht. Wenn man sich aber bemüht, diese Verblendungen zu beseitigen, wird es einem schließlich möglich sein, den Zustand der eigenen Freiheit herbeizuführen. Das ist unter "Vollständige Befreiung" und "Vollständige Freiheit" zu verstehen; so wird dies in der Edlen Wahrheit der Beseitigung erklärt.

In diesem Sinn hat Buddha Śākyamuni gesagt, dass es an jedem Einzelnen liegt, diese Freiheit zu erreichen, und dass er lediglich den Weg zu diesem Ziel aufweisen kann.

Die *Vierte Edle Wahrheit*, die *Edle Wahrheit des Weges*, umfasst die Erklärungen, auf welchem Weg diese Freiheit zu erreichen ist. Diese sehr umfangreichen Darlegungen hat Buddha Śākyamuni zunächst in acht Gruppen zusammengefaßt, nämlich in die des Edlen Achtfachen Pfades, seinen Worten gemäß; und er hat diese später in die Dreifache Schulung zusammengefasst und auf diese Weise übersichtlich dargestellt. Diese Dreifache Schulung enthält:

- ⋆ die Schulung der Tugend, der Ethikausübung;
- ⋆ die Schulung der Sammlung des Geistes, der Konzentration;
- ⋆ die Schulung der Weisheit, die konventionelle wie auch die letztliche Hinsicht der Wirklichkeit betreffend.

Die große Anzahl unterschiedlicher Anwendungen kann aber auch nach dem Aspekt der *Weisheit* sowie der *Mittel* gegliedert wer-

den. Denn einerseits ist im Begehen dieses Weges eine reine und vollständige Weisheit zu entwickeln, die das tatsächliche Bestehen der Dinge und damit die Wirklichkeit richtig erkennt. Und andererseits gilt es, die Eigenschaften der Tugend und der Sammlung des Geistes und hierbei insbesondere die Kräfte des Erbarmens und der Güte – der reinen Zuneigung – zu stärken und zur Grundlage des Handelns werden zu lassen; denn nur auf der Grundlage des Wirkens solcher Faktoren ist es möglich, zum Ziel der *Vollen Erleuchtung* zu gelangen.

Diese Eigenschaften entstehen in einem nicht einfach dadurch, dass man Zeit vergehen lässt und auf ihr Eintreten wartet, sondern nur durch entsprechend gezielte Anstrengungen gemäß der vorhin aufgeführten drei Stufen: Indem man die Erklärungen über das Entwickeln dieser Eigenschaften hört; indem man über diese Darlegungen eigenständig nachdenkt; und indem man die auf diese Weise bestimmten Eigenschaften schult und im eigenen Geist verinnerlicht und vertieft, sie auf diesem Weg zur Vollendung bringt und sie sich auf diese Weise als nicht mehr verlierbaren Besitz des Geistes aneignet.

Dies ist in groben Zügen eine kurze Erklärung der *Vier Edlen Wahrheiten*, ein Hinweis darauf, wie sie im Einzelnen zu beschreiben wären. Denn es wäre gänzlich falsch, nun zu denken, diese Erklärungen seien eine vollständige und genaue Darlegung von ihnen. Wer sich für diese Dinge interessiert und sie vielleich sogar genau und vollständig erlernen möchte, der muss demnach noch viele – hier nicht genannte – Hinsichten davon studieren.

Ohne jeden Zweifel ist ein derartiges Studium für jemanden, der den Wunsch hat, sich ein gutes Wissen über den Buddhismus anzueignen, sehr wertvoll. Und wer die Absicht hat, die Erklärungen des Buddhismus anzuwenden, für den gibt es nichts besseres, als diese Vier Edlen Wahrheiten in genauer, vollständiger und fehlerfreier Weise mitgeteilt zu erhalten, diese Lehrinhalte sodann eigenständig zu überprüfen und sie auf diesem Weg genau und eindeutig zu verstehen, und das Verstandene daraufhin auch anzuwenden, es dadurch zur Grundlage seiner Lebensführung zu machen. Dadurch wird man in der Tat zu einem Buddhisten; und dann kann man sich zutreffend als "Buddhist" bezeichnen.

Solange jedoch ein solches Verstehen und Anwenden nicht in ge-

nauer und fehlerfreier Weise vorliegt, mag man solche und ähnliche Namen – wie etwa "Theravāda", "Mahāyāna", "Nyingmapa", "Kagyüpa", "Sakyapa" oder "Gelugpa" – auf sich anwenden; diese sind dann aber nichts anderes als leere Worte. Im übrigen sind nicht solche Bezeichnungen das Wichtige; vielmehr sind die genauen, fehlerfreien und vollständigen Unterweisungen, das eigentliche *Dharma*, das Entscheidende. Die Erklärungen des Buddha klar zu verstehen und sie entsprechend diesem Verstehen dann auch konsequent zu befolgen und anzuwenden, *das* ist die wesentliche Bedeutung solcher Bezeichnungen.

Der Buddhismus hat seine Grundlage in klaren Überlegungen und Begründungen. Daher kann man nicht vermittels einer Zeremonie oder durch irgendwelche Rituale zu einem Buddhisten werden. Die Erklärungen des Buddha kennenzulernen, sie sodann zu verstehen, und daraufhin das Verstandene anzuwenden und auf diesem Weg eine volle und zweifelsfreie Überzeugung von und damit Vertrauen in diese Darlegungen zu gewinnen, *nur dadurch* wird man zu einem Buddhisten, *nur so* verwirklicht man die Lehre des Buddha.

Ich habe heute hier die Gelegenheit erhalten, eine kurze Beschreibung der Vier Edlen Wahrheiten zu geben. Dies zu tun, das ist für mich sehr angenehm und erfreulich gewesen. So möchte ich mich bei Professor Essler, der dieses Treffen zustande gebracht hat, sehr herzlich bedanken. Bedanken möchte ich mich aber auch bei Ihnen allen, die Sie so geduldig und aufmerksam zugehört haben!

Lama Gonsar Tulku
II. Fragen und Antworten

Frage:

Wenn ich das Ziel der Freiheit und insbesondere der Freiheit über meine Wiedergeburt erreiche, dann verschwindet demnach alles um mich herum, dann verschwindet die Welt um mich herum; denn ich habe mich ja dann von meinem Karman befreit, von dem diese Welt abhängig ist. Wenn aber diese Welt verschwindet, so verschwinden dann, so müsste man schließen, auch alle anderen Gegenstände, die es in ihr bis dahin gibt, und insbesondere alle anderen Lebewesen, und mit ihnen ihre Leiden.

Lama Gonsar Tulku:

Hier sind, wie ich meine, ein paar Überlegungen vermischt worden. Wenn gesagt worden ist, dass die Objekte keine *inhärente* Existenz haben, sondern in Abhängigkeit insbesondere von Benennungen und Vorstellungen und in Bezogenheit auf sie bestehen, dann heißt das natürlich nicht, dass sie *keinerlei* Existenz haben; denn eine *solche* Aussage bezieht sich ja auf Untersuchungen der *letztlichen* Art ihres Bestehens. *Wenn* man diese letztliche Art des Bestehens eines Gegenstands fehlerfrei erkannt hat und irgendwann auch direkt wahrnimmt, dann wird dieser Gegenstand deshalb nicht zum Verschwinden gebracht. Man löst dadurch nicht die wahrgenommenen Objekte auf, sondern erkennt zum ersten Mal fehlerfrei, *wie* sie bestehen. Verschwunden ist somit lediglich die verkehrte Projektion, die bis dahin auf allen Objekten liegt. Aber diese Objekte hören deswegen nicht auf zu existieren.

Gegenwärtig erscheinen uns nicht nur wir selbst, sondern insbesondere auch die anderen Wesen als Objekte *mit* innewohnendem Bestehen; und wir wissen, dass sie in einem Zustand grundlegenden Leidens existieren. Wenn man dann einmal verstanden hat, dass sie alle, genauso wie man selbst, *kein* innewohnendes Bestehen haben, dann wird dadurch dieses Verständnis des Leidens vertieft; man hat dann erstmals verstanden, *wie* – auf welche Weise – sie *tatsächlich* bestehen. Aber sie hören damit natürlich nicht auf, zu existieren.

Deshalb ist das Erbarmen, das ein Bodhisattva den Wesen gegenüber hat, im Vergleich zu unserem Erbarmen fehlerfrei und tiefgründig; auf keinen Fall aber haben, seit er die Leerheit der Objekte von Eigenexistenz fest erkannt hat, diese für ihn zu existieren aufgehört.

Wenn man die Leerheit untersucht, wird dabei etwas widerlegt: Widerlegt werden die Aussagen über das Bestehen bestimmter Aspekte der Objekte, nicht aber die Urteile über die Existenz dieser Objekte selbst. Es ist somit sehr wichtig, diese Untersuchungen fehlerfrei durchzuführen; denn sonst kann man leicht zu falschen extremen Auffassungen gelangen, sonst kann man in Extreme fallen. Die Erklärungen über Leerheit lauten ja nicht, man möge sich vorstellen, alles sei leer; *solches* zu tun, das wäre *verkehrt.*

Bevor ein Urteil über die Existenz von etwas *widerlegt* und so diese Aussage *verneint* wird, bevor also das *Abwesend*sein von diesem Etwas festgestellt wird, muss bestimmt werden, *was* denn überhaupt als abwesendseiend zu erkennen ist; *vorab* muss – mit einem Fachbegriff formuliert – somit das *Objekt der Abwesenheit* ermittelt werden. Dieses Objekt besteht darin, dass unsere Unwissenheit eine inhärente Existenz in die Objekte projiziert. Erst dann, wenn dies auf fehlerfreie Weise verstanden worden ist, kann man daran gehen, das nun Verstandene zu widerlegen, indem man erkennt und einsieht, dass es nicht der Wirklichkeit entspricht.

Wenn man bereits im ersten Schritt Fehler macht, wenn man insbesondere zu viel oder zu wenig an dem, was abwesend ist, bestimmt, so sind durch diesen Fehler in den folgenden Schritten bereits die weiteren Fehler vorgezeichnet: Man fällt dann entweder in das Extrem des Nihilismus oder aber in das des Eternalismus. Und es ist auch wirklich nicht einfach, die genaue Mitte zwischen diesen Extremen zu finden, den *Mittleren Weg*, von dem immer gesprochen wird.

Wer beispielsweise einen Dieb, der sich in einer Gruppe von Menschen aufhält, festnehmen will, der muss zuallererst eine Vorstellung davon haben, wie der Dieb aussieht. Denn wenn man bei diesem Vorhaben keinerlei Vorstellung von dem zu Verhaftenden hat, dann wird man leicht die verkehrte Person erwischen und dadurch sein gestecktes Ziel verfehlen, und dies vielleicht sogar im Glauben, man habe es erreicht.

In gleicher Weise ist bei den Überlegungen zur Leerheit zual-

lererst genau zu verstehen, *was* es hierbei zu widerlegen gilt, *was* demnach das Objekt der Abwesenheit ist. Wenn man, ohne als ersten Schritt ein solches fehlerfreies Verständnis gewonnen zu haben, voraneilt und überhaupt die Existenz der Objekte widerlegt, indem man meint, alles sei nun leer, alles löse sich auf, und die ganze Welt verschwinde, dann hat man verkehrt geschlossen; denn diese Schlussfolgerung ist falsch.

Zwei Arten von Wahrheit sind bezüglich der Eigenschaften der Gegenstände zu unterscheiden: die Konventionelle Wahrheit und die Letztliche Wahrheit. Die Letztliche Wahrheit über die Gegenstände besagt, dass diese frei von innewohnendem Bestehen sind. Die Konventionelle Wahrheit legt die Art des konventionellen Bestehens der Gegenstände fest, nämlich das Bestehen in Abhängigkeit und Bezogenheit. Diese beiden Wahrheiten widersprechen sich somit nicht, wie man sofort erkennt, wenn man sie in richtiger Weise verstanden hat. Vielmehr helfen und befruchten sich das Verstehen der Konventionellen Wahrheit und das der Letztlichen Wahrheit gegenseitig.

Frage:

Im Großen Fahrzeug wird doch, anders als im Kleinen Fahrzeug, vorausgesetzt, dass es außerhalb von mir etwas gibt; man spricht dann ja von den *anderen* Wesen, die es zu erlösen gilt. Also gibt es dieser Auffassung nach in der Welt außerhalb von mir eine Substanz, die mir und den anderen in unterschiedlicher Weise entgegentreten kann. Natürlich kann man dann immer noch argumentieren, dass dieser Tisch hier keine Selbstexistenz hat; denn er war ja nicht immer Tisch, und er wird auch nicht immer Tisch sein: Er ist aus etwas anderem geworden; und er geht in etwas anderes hinein. Er verändert sich permanent, wie jeder von uns. Trotzdem muss es bei diesem Objekt aber dann so etwas wie eine Substanz geben, wie immer diese aussehen mag; sie braucht ja nicht von atomistischer Art zu sein. Um also – zusammenfassend gesagt – einen Unterschied zwischen dem Weg des Kleinen und dem des Großen Fahrzeugs zu machen, muss es, dem Großen Fahrzeug nach, eine externe Substanz unabhängig von einem selbst geben.

Lama Gonsar Tulku:

Die genaue Bestimmung des Unterschieds zwischen den Zielen der beiden Fahrzeuge steht in keiner Beziehung zu der Frage, ob

es eine unabhängige Substanz außerhalb von einem selbst gibt oder aber nicht.

Sowohl den Weg des Kleinen als auch den des Großen Fahrzeugs muss man so begehen, dass man *Weisheit* mit *Mitteln* verbindet, dass man *Prajñā* mit *Upāya* vereint. Die dabei zu entwickelnde Weisheit ist für beide Fahrzeuge die gleiche: Der Anwender des einen und auch der des anderen Fahrzeugs, sie beide müssen das Verständnis für die Identitätslosigkeit der Objekte entwickeln und dieses Verständnis schulen, bis sie diese Identitätslosigkeit schließlich direkt wahrnehmen. Denn dadurch werden alle Verblendungen des Geistes überwunden und beseitigt. So gelangt ein Arhat des Kleinen Fahrzeugs wie auch ein Bodhisattva des Großen Fahrzeugs zur Beseitigung der Verblendungen des Geistes. Die Leerheit, die es auf beiden Wegen zu erkennen gilt, ist somit die gleiche; es besteht da kein Unterschied bezüglich der Höhe oder Tiefe oder Genauigkeit dessen, was es zu erkennen und zu verstehen gilt.

Es gibt nur *eine* letztliche Art des Bestehens der Gegenstände, nicht unterschiedliche Arten ihres letztlichen Bestehens. Wenn dadurch, dass jemand das Verständnis dieser Letztlichen Wirklichkeit entwickelt, ein direktes Erkennen der letztlichen Art des Bestehens der Gegenstände erreicht worden ist, wenn dadurch alle Verblendungen des Geistes vollständig beseitigt worden sind und mit ihnen dann auch alles an Auswirkungen von Kleśa und von Karman, dann ist das als Wirkung von Karman und Kleśa *bedingte* Bestehen – dieses *unfreiwillige* Kreisen im Bedingten Bestehen – zu Ende gebracht worden, dann hat man die *Vollständige Befreiung* erreicht, dann hat man den Zustand eines *Arhats* des Kleinen Fahrzeugs erlangt.

Wer einen solchen Zustand erreicht, hört aber deswegen, wie ich vorhin ausgeführt habe, nicht auf zu bestehen; er hat dadurch lediglich die Art und Weise seines Bestehens verändert. Um ein Arhat zu werden, muss man nicht nur die Weisheit von der Letztlichen Wirklichkeit der Dinge erreichen, sondern auch auf der Seite der Mittel sehr viel – und für uns jetzt vielleicht unvorstellbar viel – an Ergebnissen der Tugend wie auch der Sammlung des Geistes entwickeln; daran führt kein Weg vorbei.

Es wäre daher völlig falsch, sich unter einem solchen Zustand eine egoistische Haltung vorzustellen. Allerdings empfindet der Anwender des Kleinen Fahrzeug das ständige unfreiwillige Geborenwerden im

Bedingten Bestehen als unerträglich; daher ist es sein primäres Ziel im Begehen dieses Weges, diesen Zustand eines Arhats zu erreichen. Aber das ist durchaus nicht sein einziges Ziel; denn mit dem Anstreben dieses primären Zieles wird auch das Wohlergehen unzählig vieler anderer Wesen in unvorstellbar großem Ausmaß erreicht.

Wenn eine Person den Zustand eines Arhats des Kleinen Fahrzeuges erreicht hat, dann hat sie mit der vollständigen Beseitigung aller Verblendungen des Geistes auch alles Leid gänzlich getilgt; für sie gibt es dann kein unfreiwilliges Bestehen innerhalb des Saṁsāras mehr.

Dann wird man fragen: “Ist dieser Zustand eines Arhats identisch mit dem eines Buddhas?”. Die zutreffende Antwort darauf lautet: “Nein!”; denn von einem Buddha unterscheidet sich ein Arhat dadurch, dass in seinem Geist immer noch Hindernisse vorhanden sind.

Der Arhat des Kleinen Fahrzeugs hat zwar die Hindernisse von *Kleśa* und von *Karman* vollständig beseitigt. Aber von den drei Arten der Hindernisse hat er die dritte noch nicht gänzlich getilgt, nämlich die Hindernisse des *Wissens*, und das heißt: die Spuren oder Eindrücke, die die Verblendungen im Geist hinterlassen haben; daher ist seine Weisheit – seine Fähigkeit des Wissens – noch nicht mit der eines Buddhas identisch.

Das Ziel eines Bodhisattvas des Großen Fahrzeugs ist es hingegen *nicht* in erster Linie, *selbst* eine Befreiung vom Bedingten Bestehen zu erlangen; sein primäres Ziel ist es vielmehr, die unzählig vielen *anderen* Wesen von ihrem Leid zu erlösen und ihr Wohlergehen schnellstmöglich zu verwirklichen. Um dies in bester Weise und ganz rasch verwirklichen zu können, strebt er die vollständige Vollendung des Geistes an, die Volle Erleuchtung. Daher bemüht er sich, nicht nur die Hindernisse der *Verblendungen* und die der – auf der Grundlage der Verblendungen ausgeführten – *Handlungen*, sondern auch die des *Wissens* – und damit ist gemeint: der noch vorhandenen *Spuren* der nicht mehr vorhandenen Verblendungen im Geist – vollständig zu beseitigen.

Beseitigt werden diese drei Hindernisse durch die *Weisheit*, die die Letztliche Wirklichkeit *unvermittelt wahrnimmt*, verbunden mit einer intensiven und umfassenden Anwendung der angehäuften *Mittel.* Dadurch erreicht man den Zustand eines Buddhas, den Zustand

eines Höchsten Arhats, demnach eines Arhats, der alle drei Arten der Hindernisse vollständig überwunden hat.

Sowie man den Zustand der Vollen Erleuchtung erreicht hat und also ein Buddha geworden ist, erkennt man alle Objekte *beständig* in *beiden* Arten ihres Bestehens; man nimmt sie dann ununterbrochen sowohl in ihrer konventionellen als auch in ihrer letztlichen Art direkt wahr. Zuvor ist einem dies nicht möglich. Die Arhats wie auch die Bodhisattvas sehen die Letztliche Wirklichkeit nur dann direkt, wenn sie sich auf sie konzentrieren, wobei sie dann aber die Konventionelle Wirklichkeit nicht sehen; und sie nehmen nur noch die Konventionelle Wirklichkeit, aber nicht mehr die Letztliche Wirklichkeit wahr, wenn sie, um für das Wohl der anderen Wesen tätig zu sein, aus dieser Konzentration heraustreten.

Wer demnach den Zustand eines Buddhas erreicht hat, bei dem sind Verinnerlichen der Weisheit und Tätigsein für das Wohl der Wesen nicht mehr unterschiedlich, da sie nicht mehr zeitlich getrennt stattfinden; dies ist einer der Gründe, warum der Zustand eines Buddhas als die “Große Vereinigung” bezeichnet wird. Um diese *Große Vereinigung* zu erreichen, ist daher sowohl die Seite der *Weisheit* als auch die der *Mittel* in umfassendster und intensivster Weise zu entwickeln.

Vielen Dank für das Gespräch! Und auf Wiedersehen!

Lama Gonsar Tulku

I. Karman–Kleśa–Avidyā

Ich möchte Sie alle mit vielen "Taschi deleg" herzlich begrüßen!

Karman und *Kleśa* soll ich hier erklären, demnach die Ursachen allen Leidens der Wesen, und somit die zweite der Vier Edlen Wahrheiten. Ob ich dabei unklare Dinge klären oder aber klare Dinge unklar machen werde, das muss sich erst noch zeigen. Auf jeden Fall werde ich mich im Folgenden bemühen, diese Zusammenhänge so genau wie möglich zu erklären.

Dieses Sanskritwort "Karman", für das man im Tibetischen den Ausdruck "Lä" verwendet, wird im Deutschen meist mit "Handlung" übersetzt; es bezieht sich demnach auf das, was wir tun, auf das, womit wir ständig beschäftigt sind.

Die Grundlage der großen Anzahl all der Lehren und deren Anwendungen, die der Buddhismus enthält, sind die Erklärungen zum *Gesetz von Ursache und Wirkung*, oder, etwas präziser gesagt: zum *Gesetz von Handlungen und deren Auswirkungen.* Denn diese Auffassungen über Handlungen und deren Auswirkungen liegen der *Anschauung*, dem *Verhalten* und der *Verinnerlichung* zugrunde, als den drei Punkten, in denen man die Erklärungen des Buddhismus zu den auf dem Weg einzusetzenden Mitteln zusammenfassen kann:

- ⋆ Der *Philosophie* oder *Anschauung* des Buddhismus liegt das Gesetz von Ursache und Wirkung zu Grunde; auf dieses sind alle weiteren Ausführungen bezogen.
- ⋆ Die im Buddhismus dargestellte *Ethik* – die die *Tugend* unter Einschluss der Vielzahl der durchzuführenden Verhaltensweisen beschreibt, somit das *tugendhaften Verhalten* – hat ihre Grundlage ebenfalls in diesem Gesetz von den Handlungen und deren Auswirkungen.
- ⋆ Und auch die *Meditation* oder *Verinnerlichung* beruht darauf; denn wer die fortgeschrittenen Meditationen des Buddhismus ausübt, ohne dabei ein fundiertes Verständnis dieses Gesetzes erlangt zu haben und ohne daher sein Verhalten diesen Zusammenhängen entsprechend auszurichten, der wird daraus kein brauchbares Ergebnis ziehen können, wie sehr er sich in seinen

Anwendungen dabei auch anstrengen mag.

Daraus kann man ersehen, wie wichtig dieses *Gesetz von Handlungen und ihren Auswirkungen* ist, kurz: wie wichtig das *Gesetz des Karmans* ist.

Dieses Wort "Karman" verwenden zwar viele; aber solange man seine Bedeutung nicht klar versteht, bleibt zweifelhaft, was man mit den Sätzen, in denen sie vorkommen, eigentlich aussagt. Wer mit diesem Wort zudem keine richtige, fehlerfreie Bedeutung verbindet, wird dann Urteile formulieren, die zu den falschen Auffassungen zu rechnen sind.

Manch einer versteht unter "Karman" etwa eine mysteriöse Kraft, die man nicht recht beschreiben kann, die aber verantwortlich für die verschiedenen Erfahrungen ist, die er macht, eine Kraft also, auf die er dann die Schuld für alles, was ihm widerfährt, schieben kann; derartige falsche Auffassungen sind recht weit verbreitet.

Für einen solchen Menschen ist dann der Begriff "Karman" die Grundlage für eine gute Ausrede, um untätig oder faul zu sein, indem er denkt oder sagt: "Alles ist Karman; und dagegen kann man nichts machen!". Dies benützt er als Ausrede für sein verkehrtes Verhalten, die Dinge des eigenen Lebens irgendwie laufen zu lassen und sich nicht anzustrengen; damit aber erzielt er keinerlei Fortschritt in der Entwicklung der eigenen Grundhaltung.

Wenn man mit Fehlern behaftet ist, so behauptet man dann: "Dies ist eben mein Karman!", und tut nichts dagegen. Und wenn man bemerkt, dass andere in Schwierigkeiten stecken, denkt man dann: "Das ist eben deren Karman!"; und man tut nichts für sie und hilft ihnen nicht. Eine solche Auffassung widerspricht aber völlig dem, was "Karman" im Sinne des Buddhismus bedeutet; sie dient lediglich als Ausrede dafür, keinerlei eigene Anstrengungen aufzubringen und somit nichts zu tun, was zu einem Fortschritt in der eigenen Entwicklung und in der Entwicklung anderer führen könnte.

Wer hingegen die Bedeutung von "Karman" im Sinne des Dharmas tatsächlich verstanden hat, wird sein Verhalten vorsichtiger und genauer als zuvor betrachten; und er wird versuchen, dieserhalb noch kritischer zu sein und sich noch mehr anzustrengen, als er es bisher vielleicht schon getan hat. Denn er ist dann davon überzeugt, dass alles, was er erlebt und was ihm widerfährt, durchweg Auswirkungen aus eigenen vorgängigen Handlungen sind; und er wird dann ganz

von selbst bemüht sein, das eigene Handeln entsprechend der Tugend – d. h. gemäß den Darlegungen der Ethik – auszurichten.

Der Begriff “Karman” bezieht sich auf die *Handlungen* unseres *Körpers*, unserer *Rede* und unseres *Geistes.* Mit Hilfe unseres Körpers tun wir ständig etwas, dann und wann Gutes, und oft auch Schlechtes; unsere Sprache verwenden wir, um alles Mögliche an Sinnvollem wie eben oft auch Sinnlosem zu sagen; und mit unserem Geist denken wir beständig an alles Mögliche, einiges davon *aufbauend* und in diesem Sinn *positiv*, manches aber leider auch *zerstörend* und in diesem Sinn *negativ.* Dies sind die Handlungen von Körper, Rede und Geist; *sie* werden als “Karman” bezeichnet. *Nichts darüber hinaus* hat man sich unter diesem Begriff vorzustellen, und schon gar nichts Mysteriöses. Und was immer man – als Einzelner oder als Gesellschaft – an Glück wie auch an Leid erleben hat, jetzt erlebt, oder erleben wird, das sind nichts anderes als Auswirkungen von vorgängigen Handlungen der Betroffenen.

Viele machen sich sodann die Vorstellung, dass Handlungen in diesem Leben ihre Auswirkungen grundsätzlich erst im nächsten Leben haben werden. Das aber ist in dieser Allgemeinheit falsch. Denn es gibt sowohl Handlungen, die sich bereits in diesem Lebens auswirken, als auch solche, deren entscheidende Auswirkungen sich erst im nächsten Leben zeigen oder gar erst in einem noch späteren Leben.

Zudem muss dies differenzierter gesehen werden: Was immer wir an Gutem oder aber an Schlechtem tun, so bewirkt solches Handeln *augenblickliche* Auswirkungen; hinzu kommen dann noch Auswirkungen, die erst in *weiterer Zukunft* zur Reifung gelangen.

Folgendes jedoch muss als sicher genommen werden: Gute und aufbauende Handlungen haben sowohl im Augenblick als auch auf weitere Dauer heilsame und angenehme Auswirkungen, und zwar sowohl für den Handelnden selbst als auch für die von diesen Handlungen Betroffenen; und umgekehrt haben schlechte und zerstörende Handlungen gleichfalls sowohl im Augenblick als auch auf die weitere Dauer für einen selbst wie auch für die anderen unangenehme und unheilsame Auswirkungen.

Diese Unterscheidung zwischen guten und schlechten Handlungen – zwischen aufbauenden und zerstörenden Tätigkeiten – ist nicht von Buddha Śākyamuni geschaffen worden; dieser hat nicht etwa eine Auflistung des Guten und des Schlechten verfasst und sie dann

den Menschen gegeben. Vielmehr ist das einzige Kriterium, das bestimmt, ob eine Handlung aufbauend oder aber zerstörend ist, der Bezug zur Auswirkung, die sie auslöst; ihre augenblicklichen wie auch insbesondere die zukünftigen Auswirkungen legen fest, ob sie aufbauend oder aber zerstörend ist, ob sie nämlich sowohl einem selbst als auch den anderen Wesen Nutzen bringt oder aber Schaden zufügt: Wenn die Handlung den anderen und einem selbst Schaden zufügt und demnach zu Unheil führt, wenn sie also Leid verursacht, so ist sie *zerstörend* und *unheilsam* und in diesem Sinn *negativ*. Wenn sie den Wesen hingegen Nutzen erbringt und so zu deren Wohlergehen und Heil führt, dann ist sie *aufbauend* und *heilsam* und in diesem Sinn *positiv.* Handlungen schließlich, die weder schaden noch nützen, sind *unerheblich* und karmisch *unbedeutsam* und in diesem Sinn *neutral.*

Um die Bedeutung von "Karman" genauer zu beschreiben, muss sodann zwischen *reinem* und *unreinem* Karman unterschieden werden, zwischen reinen und unreinen Handlungen demnach. Denn im Buddhismus wird davon gesprochen, dass die *in bedingtem Bestehen lebenden* Wesen, die – wie auch gesagt wird – *im Bedingten Bestehen kreisen*, in diesem Getriebensein *ohne Freiheit* die Auswirkungen der eigenen Handlungen erleben und sie dadurch als *leidvoll* erleben. Derartige Erklärungen beziehen sich auf die *unreinen* Handlungen, auf das *unreine* Karman. Denn *nicht jede* Handlung ist Ursache für weiteres Bestehen innerhalb des *Saṁsāras*, innerhalb des *Bedingten Bestehens*. Nur *unreine* Handlungen sind dies, *nicht* aber *reine*.

Der Unterschied zwischen reinem und unreinem Karman ist so zu bestimmen:

- ⋆ Ein Handeln, das auf der *Grundlage der Unwissenheit* durchgeführt wird, das demnach die Fehlauffassungen der Unwissenheit als Wurzel hat, ist *unreines Karman.*
- ⋆ Ein Handeln hingegen, das von *Unwissenheit frei* ist, das somit von einer Person durchgeführt wird, die sich vom Fehlwissen gänzlich befreit hat, ist *reines Karman.*

So sind ja auch die Buddhas und Bodhisattvas stets tätig: Beständig handeln sie für das Wohl der Wesen; und sie haben es hierzu auch sehr eilig, eiliger jedenfalls als wir anderen Menschen. Ihr Handeln ist jedoch nicht von Unwissenheit beeinflusst; und es ist daher rein. Dieses ganz andere Tätigsein ist aber für uns, die wir noch nicht von Unwissen frei sind, vorläufig nicht gegeben; daher sind un-

sere Handlungen unreines Karman und somit Ursachen für *bedingtes Bestehen*, für das *Bedingte Bestehen*, für *Saṁsāra.*

Die auf Unwissenheit wurzelnden unreinen Handlungen können nun in die drei Gruppen von heilsamem, unheilsamem und unerheblichem Karman unterteilt werden. Dabei ist es wichtig, klar und genau zu verstehen, dass der Ausdruck "unreines Karman" sich *nicht* grundsätzlich *nur* auf *schlechtes* Tun bezieht. Unter diesen Begriff fallen zwar sehr wohl alle unsere unheilsamen und auch alle unsere unerheblichen Handlungen; unter ihn fallen aber *auch* unsere *heilsamen* Tätigkeiten, somit unsere *unreinen heilsamen* Handlungen: unsere Tätigkeiten, die für uns selbst wie auch für die anderen die Ursachen für Glück und Wohlbehagen und somit von Nutzen und Wert sind, wiewohl wir sie unter dem Einfluss von Unwissenheit durchgeführt hat. Es sind dies aber stets Handlungen, die innerhalb des Bedingten Bestehens Auswirkungen zeigen, die immer bedingtes Bestehen bewirken, die somit *nicht* von *reiner* Art sind.

Wer von unreinem Karman hört, wird vielleicht zu dem Beschluss kommen, sich nicht mehr mit unreinen Handlungen abzugeben, sondern von nun an nur noch reines Karman anzusammeln. Doch leider wird ihm das nicht möglich sein. Denn erst dann, wenn es einem gelungen ist, die Unwissenheit *vollständig* zu beseitigen, ist man in der Lage, *reines* Karman auszuführen. Um zu *diesem* Punkt zu gelangen, ist es aber zu allererst vonnöten, *heilsames* unreines Karman *in sehr großem Ausmaß* anzuhäufen.

Wirklich zu vermeiden und gänzlich zu beseitigen ist jedoch das *unheilsame* unreine Karman. Denn unheilsames, zerstörendes Handeln hat nur die Wirkung, schon in *diesem* Bedingten Bestehen Unbehagen und Leid zu erzeugen. Was immer es in dieser Welt an Leid, an Unbehagen und an Schwierigkeiten aller Art gibt, ist ausschließlich die Auswirkung solcher zerstörerischen, solcher sich unheilsam auswirkenden unreinen Handlungen. Wenn etwa irgendwo Krieg geführt wird, so hat dies äußerst großes Leid für viele Betroffene zur Folge, was unschwer zu erkennen ist. Aber schon allein der Streit zweier Personen, die sich in einem Zustand von Ärger oder gar von Hass böse Worte sagen, führt in beiden Personen zu Unruhe und Unbehagen, zu Zuständen demnach, die sie als unangenehm empfinden.

Heilsame Tätigkeiten hingegen erzeugen für einen selbst wie auch

für die anderen Wesen Wohlbehagen und Glück. Auch wenn wir nicht in der Lage sind, *reines* heilsames Karman auszuführen, so können wir doch in bestimmtem Umfang *unreine heilsame* Handlungen durchführen. Solches tun wir beispielsweise schon durch ein freundliches Wort, das wir einem Anderen entgegenbringen. Wir können hieran zweifelsfrei erkennen, dass selbst dieses geringe heilsame Tun für uns selbst sowie für die anderen die Quelle für Angenehmes, für Wohlbehagen und somit für Glück ist, ganz abgesehen einmal von seinen über dieses Leben hinausgehenden Auswirkungen.

Vom unreinen – weil durch Unwissenheit geleiteten – Karman gibt es somit drei Arten:

- ⋆ aufbauendes und damit sich für das Wohlergehen der Wesen heilsam auswirkendes unreines Karman;
- ⋆ zerstörendes und damit sich für das Wohlergehen der Wesen unheilsam auswirkendes unreines Karman;
- ⋆ unerhebliches und damit hinsichtlich des Heils sowie des Unheils der Wesen sich unbedeutend auswirkendes Karman.

Das heilsame und insbesondere das unheilsame Karman sind stärker in ihren Auswirkungen als das unbedeutende. Starke Auswirkungen hat es demnach, das Leben anderer Wesen zu schützen, wie natürlich auch, solches absichtlich zu zerstören; unerhebliche Handlungen – wie etwa das Sich-Kratzen – sind hingegen ohne größere derartige Auswirkungen. Man kann sich diese drei Arten an beliebig vielen weiteren Beispielen verdeutlichen.

Groß ist die Zahl der Handlungen, die von *Körper*, von *Rede* und von *Geist* ausgeführt werden. Diese *drei Wege des Ausführens von Handlungen* werden im Buddhismus die "Drei Tore" genannt.

Der Ursprung aller Handlungen ist stets der Geist; denn nur einen Gegenstand, der *Geist* besitzt, ist in der Lage, *Tätigkeiten* durchzuführen. Wenn demnach vom *Gesetz des Karmans* als dem *Gesetz der Handlungen und ihrer Auswirkungen* gesprochen wird, so bezieht sich dies stets auf Gegenstände, *die Geist besitzen*; denn *sie* – und *nur* sie – unterliegen diesem Gesetz.

Das *Ansammeln von Karman* vollzieht sich folgendermaßen:

- ⋆ In jemandem entsteht der Gedanke oder die Absicht, irgendetwas zu sagen oder zu tun, etwas Aufbauendes oder aber etwas Zerstörendes. In dem Augenblick, in dem diese heilsame oder aber unheilsame Motivation im Geist aufgetreten ist, hat man

die jeweilige geistige Handlung schon ausgeführt und somit das betreffende *geistige* oder *mentale* Karman bereits erstellt.

⋆ Wenn man sodann auf Grund dieser Einstellung etwas Gutes oder aber etwas Böses sagt und der andere dieses gehört hat, so hat man in diesem Augenblick das *sprachliche* oder *verbale* Karman ausgeführt.

⋆ Und wenn man daraufhin auch mit dem Körper entsprechend handelt, wird in diesem Augenblick das *körperliche* oder *physische* Karman erzeugt.

Wer etwa bei der Handlung des Tötens mit einem Messer in den Leib eines Wesens sticht, führt eine körperliche Handlung durch; wird als Ergebnis hiervon das Leben dieses Wesens zerstört, dann ist in diesem Augenblick die zerstörende Handlung des Tötens vollbracht. Die Wurzel dieses Tuns aber liegt im eigenen Geist; denn solange im Geist nicht die Absicht entsteht, solches zu tun, solange man daher nicht etwas derartiges tun will, werden auch Rede und Körper ruhig bleiben; dann werden nicht nur durch das Tor des Geistes, sondern auch durch diese beiden Tore von Rede und Körper keine Handlungen ausgeführt.

Damit eine Tätigkeit *vollständig* wird, ist es erforderlich, dass sie *bewusst durchgeführt* wird, dass man sich demnach *dieses Tuns bewusst* ist. Handlungen hingegen, die zustande kommen, *ohne* dass man sich ihrer bewusst ist, sind *nicht* vollständig und erzeugen somit *kein* vollständiges Karman. Beim Spazierengehen etwa kann es leicht geschehen, dass man unter seinen Schuhsohlen Insekten zertritt und somit Tiere tötet; und das Gleiche geschieht unausweichlich beim Autofahren. Doch dieses nicht bewusst vollbrachte und nicht gewollte Zerstören von Leben ist keine vollständige Handlung des Tötens; denn es hat hierzu keine bewusste Absicht im Geist gegeben, diese Tätigkeit auszuführen, mit dem Ziel, diese Wirkung herbeizuführen. Desgleichen ist das Tun eines unklaren, gestörten und somit unzurechnungsfähigen Geistes kein vollständiges Handeln; denn die Auffassung dieser Person ist in diesem Zustand beeinträchtigt, so dass dieses Tun kein vollständiges Karman erstellt. Damit eine Handlung als Karman vollständig wird, ist es somit erforderlich, dass im unbeeinträchtigten Geist eine klare Absicht vorhanden ist, auf Grund derer diese Handlung bewusst durchgeführt wird.

Die heilsamen sowie die unheilsamen Handlungen – alles das,

was wir aufbauend oder zerstörend tun – haben spezifische Ursachen und Umstände, die zu ihrem Entstehen führen und mit diesem zum Ansammeln von Karman; genauer: Sie haben äußere Umstände und innere Ursachen. Denn die Ursachen der sich unheilsam auswirkenden und daher zerstörenden Handlungen sind die Verblendungen des Geistes, seine negativen Faktoren, seine zerstörenden – weil das Herbeiführen von Heil und Wohlergehen störenden oder aber gar zerstörenden – Kräfte; die äußeren Umstände zum Auslösen dieser Ursachen können dabei von mannigfacher Art sein. Hingegen sind die Ursachen für das sich heilsam auswirkende und daher aufbauende Handeln die positiven Faktoren des Geistes, seine aufbauenden – weil auf das Heil und Wohlergehen ausgerichteten – Kräfte, die nicht durch Verblendungen geleitet sind; wenn diese stark werden, führt das zum Durchführen heilsamer Tätigkeiten.

Die *Verblendungen* – die Arten von *Kleśa*, somit die Ursachen für alle negativen Handlungen – haben ihre Wurzel in der *Unwissenheit*, im *Avidyā*. Die buddhistischen Schriften gliedern sie in die sechs *primären* oder *Wurzelverblendungen* und in die zwanzig *sekundären* oder *Folgeverblendungen.* Diese Verblendungen sind nicht theoretische Konstrukte, sondern vielmehr Zustände unseres Geistes, die in uns immer wieder auftreten und zum Vorschein kommen. In diesem Sinn ist etwa Begierde ein Geisteszustand, der in einem immer wieder hinsichtlich lebender wie auch unbelebter Gegenstände auftritt; denn immer wieder begehren wir etwas und verlangen danach. Desgleichen sind Ärger, Hass und Eifersucht unserem Geist verblendende Kräfte; denn sie bewirken die uns allzu vertrauten verblendende Zustände unseres Geistes.

Diese Sachen hat Buddha Śākyamuni nicht erfunden; denn sie waren und sind in uns ständig vorhanden. Er hat nur deutlich gemacht, was beim Auftreten dieser Kräfte des Geistes in uns vorgeht, indem er solches im Einzelnen erklärt hat. Er hat dabei insbesondere gezeigt, in welchen Hinsichten sie Fehler des Geistes sind und wie sie im Einzelnen unsere Schwierigkeiten verursachen.

Wenn jemand gegen eine andere Person Abneigung empfindet, wenn irgendwelche Umstände in ihm diese Abneigung gegen jene Person auslösen, dann ist diese Abneigung eine Verblendung des Ärgers oder gar des Hasses. Wenn sie im eigenen Geist hinreichend stark und kräftig wird, dann führt dies zu dem Entschluss, der an-

deren Person Schaden zuzufügen, ihr etwas Boshaftes anzutun. Dies kann sich auch so äußern, dass man ihr ein abweisendes oder gar ein böses Gesicht zeigt, oder dass man ihr böse Worte entgegenschleudert, oder aber auch, dass man ihr auf körperliche Art Leid zufügt.

Sobald man den Gedanken gefasst hat, der anderen Person Schaden zuzufügen, ist die *geistige* Handlung bereits durchgeführt. Wenn dann im weiteren Verlauf böse Worte ausgesprochen werden, dann ist dies die *sprachliche* Handlung. Und wenn man ihr zudem körperlichen Schaden zufügt, so ist dies die *körperliche* Handlung.

Die *Wurzel* dieser ganzen Aufeinanderfolge von Handlungen ist eine *Verblendung*, meist eine des Ärgers oder gar des Hasses, die im eigenen Geist aufgetreten ist; das Sanskritwort für "Verblendung" ist "Kleśa". Und die Wurzel des Ärgers oder des Hasses ist die *Unwissenheit*; das Sanskritwort für "Unwissenheit" ist dabei "Avidyā". Es gilt daher nun, klar und genau zu ermitteln, was unter "Unwissenheit" genau zu verstehen ist.

Obwohl alle Gegenstände – wir Wesen wie auch die Pflanzen sowie die unbelebten Objekte – in einer abhängigen und bezogenen Weise bestehen, *erscheint* uns das Bestehen der eigenen Person wie auch der anderen Gegenstände *nicht* auf diese Weise. Vielmehr sind wir der festen Auffassung, dass man selbst und alle anderen Dinge auf sehr konkrete Art in *unabhängiger* und *unbezogener* Weise bestehen. So erscheint uns die eigene Existenz, und so erscheint uns die Existenz der Anderen; und so erfassen wir diese Existenz. Da diese Sichtweise *nicht der Wirklichkeit entspricht*, ist sie eine *falsche* Auffassung; diese bildet zudem die Ursache für das Entstehen von Verblendungen wie Hass und der anderen unheilsamen Geisteskräfte.

Denn die Wirklichkeit der eigenen Person, der anderen Lebewesen und überhaupt aller Gegenstände ist so beschaffen, dass ein jeglicher Gegenstand durch das Zusammenkommen vieler Faktoren – wie Ursachen und Umstände, Teilen und räumlichen Beziehungen usw. – durch Erfassen gemäß eines Begriffs besteht, somit durch die Belegung dieses Faktorenbündels mit einem Namen, d. h. durch eine Bezeichnung im Sinne einer das Objekt erfassenden Vorstellung. Dies aber ist eine abhängige und bezogene Bestehensweise. Uns hingegen erscheint es so, dass man selbst in konkreter und unabhängiger Weise von der eigenen Seite her besteht; und auch die Anderen empfindet man als Gegenstände, die auf diese Art von der eigenen Seite her be-

stehen. Dies ist die – in Kurzform dargestellte – falsche Auffassung, die als “Unwissenheit” bezeichnet wird.

Die Art, wie die Gegenstände tatsächlich bestehen, untersuchen wir ja nicht. Wir nehmen sie vielmehr ungeprüft als von sich aus bestehend an; und wir betrachten dann *diese* Person als *Freund* und *jene* als *Feind.* So ist diese Unwissenheit – dieses Fehlwissen, diese Ansammlung von Fehlauffassungen – die Wurzel aller Verblendungen des Geistes. Nur da, wo sie als Grundlage vorhanden ist, können Begierde, Hass und andere Verblendungen entstehen; diese Grundlage ist vergleichbar dem Fundament eines Hauses, auf dem das Mauerwerk der unheilsamen Faktoren errichtet ist.

Ist auf Grund einer derartigen falschen Auffassung in uns gegen eine Person beispielsweise Hass entstanden, so wird dieser durch auslösende Umstände wirksam; ein solcher kann etwa ein böses Wort sein, d. h. die Rede eines anderen, die böse in unseren Ohren klingt. Dann sehen wir die Person, die solches gesprochen hat, als jemanden an, der unabhängig und von seiner eigenen Seite her besteht. Wir erachten diese Person als den Ursprung unserer Verärgerung wie auch eines künftigen noch größeren, von ihr ausgehenden Schadens; und wir betrachten sie daher dann als etwas Feindliches, als einen Feind.

Die Verblendungen des Ärgers und des Hasses können durch neun Ursachen hervorgebracht werden:

- ⋆ Die ersten drei sind der Gedanke, jemand habe einem in der Vergangenheit Schaden zugefügt, sodann, jemand füge einem gegenwärtig Schaden zu, sowie schließlich, jemand werde einem in der Zukunft Schaden zufügen.
- ⋆ Drei weitere Ursachen, die Ärger und Hass hervorbringen, sind die Gedanken, jemand habe einer uns nahestehenden Person in der Vergangenheit Schaden zugefügt, er tue dies in der Gegenwart oder er werde dies in der Zukunft tun.
- ⋆ Schließlich können Ärger und Hass erzeugt werden durch die Gedanken, dass jemand einer uns unsympathischen Person in der Vergangenheit geholfen hat, in der Gegenwart hilft oder in der Zukunft helfen wird.

Gedanken dieser Art sind unpassende Vorstellungen; sie sind unsinnige und unnötig durchgeführte Überlegungen. Durchgeführt werden sie stets auf der Grundlage der Unwissenheit, auf der falschen Auffassung über die Bestehensweise der Gegenstände; und diese Un-

wissenheit beruht darauf, dass man die Art der Wirklichkeit der Gegenstände nicht weiter und insbesondere nicht hinreichend genau untersucht.

Eine große Anzahl solcher falschen Vorstellungen und Überlegungen sind dann der Nährboden für Ärger und Hass; sie sind der Brennstoff für derartiges Feuer. Dieser Brennstoff besteht etwa im Überlegen und Sinnieren der Art: “Jener hat mir dieses zuleide getan; und dies tut er gleichfalls auf unrechte Art; und jenes macht er, um mich zu quälen!”. Alle diese falschen Vorstellungen und Gedanken führen zum Brennen des Feuers des Ärgers und dann auch des Hasses. Und wenn durch das Weiterführen solcher Überlegungen der Hass stark genug wird, dann entsteht in einem die Entschlossenheit, jener Person Schaden zuzufügen. Mit diesem Entschluss aber beginnt man, Handlungen auszuführen: Damit beginnt man, negatives Karman zunächst von geistiger und später auch von sprachlicher sowie von körperlicher Art anzusammeln.

Der Ursprung von alledem, nämlich die *Unwissenheit*, die *Avidyā*, und die daraus hervorgehenden unheilsamen Geisteskräfte – wie Begierde und Hass – sind die *Verblendungen*, das *Kleśa.* Die Tätigkeiten von Körper–Rede–Geist, die auf Grund dieser Verblendungen durchgeführt werden, sind die *Handlungen*, das *Karman.*

Der gleiche Vorgang spielt sich beim Entstehen der anderen Verblendungen ab, etwa bei Neid oder bei Eifersucht. Auch hier ist Unwissenheit die Grundlage, auf der man im Vollzug eines verkehrten Nachdenkens etwa feststellt: “Jener ist schöner oder reicher oder klüger als ich!”. Wenn dies zudem schwer zu ertragen ist, dann entsteht in einem die Verblendung des Neides sowie die der Eifersucht; und diese führen dann zu zerstörenden Handlungen, die sich unheilsam auswirken.

Ganz analog wie die unheilsamen Handlungen werden bei uns auch die heilsamen Tätigkeiten verursacht. Auch sie haben bei uns gewöhnlichen Menschen die Unwissenheit als Grundlage, auf der dann heilsame Überlegungen ausgeführt werden und somit heilsame Absichten entstehen, die heilsame Kräfte im Geist wachsen und den Ausschlag mzu Ausführen heilsamer Handlungen werden lassen. Doch wirkt diese Unwissenheit hier nicht so aggressiv wie dort; dennoch ist sie auf eine feine, auf eine sehr subtile Weise vorhanden.

Diese *Unwissenheit* wird solange beständig vorhanden sein, wie

man die *Letztliche Wirklichkeit* – die eigentliche oder letztliche Art des Bestehens der Gegenstände dieser konventionellen Welt, dieser konventionell erstellten Wirklichkeit – *nicht direkt wahrnehmen* kann: Solange wird einem immer die verkehrte Art des Bestehens der eigenen Person und der anderen Gegenstände erscheinen; und solange wird man dann die Gegenstände auf verkehrte Art erfassen.

Unwissenheit ist zunächst und für sich allein genommen ein neutraler – weil nicht unmittelbar aufbauend oder aber zerstörend wirkender – Zustand des Geistes. Sie ist zudem ein recht feiner Zustand; denn dieser ist nicht so grob und daher nicht so deutlich erkennbar wie etwa der des Ärgers und des Hasses. So ist die Unwissenheit einerseits ein großer Fehler in unserem Geist; aber sie ist kein Zustand, der direkt solch deutlich erkennbares Unbehagen und Leid verursacht wie Begierde, Hass oder Eifersucht, der uns in so offenkundiger Weise wie diese quält und peinigt. Diese Unwissenheit ist demnach ein sehr feines, schwer auszumachendes geistiges Hindernis.

Wenn in unserem Geist eine heilsame Einstellung auftritt – etwa *Erbarmen* für ein anderes Wesen, und somit der Wunsch, dieses Wesen möge frei von Leiden sein, verbunden mit dem Entschluss, dessen Freiwerden von Leiden durch eigene Anstrengungen zu erwirken –, dann vollzieht sich dies in uns gleichfalls auf der Grundlage der Unwissenheit; denn dieses Wesen erscheint uns als ein Gegenstand mit inhärenter Existenz, mit eigenständigem Bestehen. Aber wir erfassen diese Person dabei als sich in einem leidvollen Zustand befindend; und durch die heilsamen Neigungen des Geistes, insbesondere durch das Erbarmen, entsteht in uns ihr gegenüber dann der Wunsch, sie möge von diesem Leiden freikommen, da wir es nicht ertragen können, sie in diesem Zustand zu wissen. So gehört Erbarmen – das Nicht-ertragen-Können, dass andere Wesen leiden, und somit der Wunsch, sie möchten von Leiden frei sein, verbunden mit dem festen Vorsatz, dies für sie zu erwirken – zu den wertvollsten unter den heilsamen Zuständen des Geistes.

Unser Geist enthält demnach neben vielen unheilsamen – weil das Heil zerstörenden und dadurch das Unheil aufbauenden – Kräfte manche heilsame – weil das Heil aufbauende und dadurch das Unheil zerstörende – Kräfte, wie etwa Güte und Erbarmen. Diese heilsamen Fähigkeiten sind in uns zwar nicht vollkommen; und sie sind auch noch nicht allzu wirksam. Aber sie entstehen von Zeit zu Zeit; und sie

sind in unserem Geist dann eben durchaus in Ansätzen vorhanden.

Der *Geist* eines *jeden* Wesens *enthält* somit diese grundsätzliche Möglichkeit zum Hervorbringen heilsamer Zustände. In der *menschlichen* Bestehensart ist sie jedoch in *besonderem* Maß ausgeprägt. Denn in ihr sind die heilsamen Neigungen des Geistes nicht nur potentiell vorhanden, sondern in einem Umfang entwickelt, der in jedem Augenblick ein Starkwerden und damit ein Auftreten dieser – das Unheil zerstörenden und dadurch das Heil aufbauenden – Kräfte ermöglicht. Zudem können sie in ihr auch geschult und geübt und auf diese Weise weiterentwickelt werden. Darin liegt ihr Wert; und daher ist sie so besonders wertvoll und vor den anderen Bestehensart ausgezeichnet.

Die Form oder Gestalt zeichnet die Menschen ja nicht vor anderen Lebewesen aus; vielmehr gibt es unter diesen Wesen genügend andere Arten, die von der Körperform her attraktiver sind als der Mensch, oder auch, die von der Körperkraft her stärker sind als der Mensch. Hingegen bestehen die besonderen Eigenschaften des Menschen in eben diesen heilsamen Fähigkeiten des Geistes, die im menschlichen Dasein jederzeit und zudem auch leicht entwickelt werden können, in Fähigkeiten des Geistes wie: Erbarmen, reine Zuneigung, liebende Güte, Geduld, Weisheit und Verstehen. Diese sind wertvolle, weil aufbauende Zustände des Geistes. Sowie sie in ihm hinreichend stark werden, entsteht auf ihrer Grundlage und durch sie der Wunsch und darüber hinaus diese feste Absicht, den anderen Wesen zu helfen und ihnen in jeglicher Hinsicht von Nutzen zu sein; so entsteht dann ein heilsames Karman, nämlich ein das Heil aufbauendes Handeln.

So entstehen also in gleicher Weise durch das Auftreten unheilsamer Kräfte im Geist die zerstörenden Handlungen und durch das Auftreten heilsamer Kräfte die aufbauenden Tätigkeiten von Körper, von Rede und von Geist, kurz: von Körper–Rede–Geist.

Wenn eine *Handlung* – ein *Karman* – ausgeführt wird, so erfolgt deren *Reifung* – deren *Vipāka* – durchaus nicht erst in ferner und mysteriöser Zukunft. Vielmehr vollzieht sich das Ansammeln von Karman folgendermaßen: In dem Augenblick, in dem eine Handlung ausgeführt wird, entsteht als deren erste und sofortige Auswirkung ein Potential, nämlich ein Eindruck, der im Geist auf dessen feinster Ebene hinterlegt wird. Führt man etwa die körperliche Handlung des Tötens eines Wesens aus, so bringt man in diesem für die Zeit

des Sterbens ein großes Unbehagen hervor; dies ist eine offensichtliche Auswirkung der eigenen Handlung. Aber im Augenblick des Vollzugs wird auch ein Potential im Geist des Handelnden hinterlegt, ein Eindruck in seinem Geistesstrom, in der Kontinuität seiner Zustände des Geistes. Dies gilt übrigens nicht nur für negative, sondern auch für positive und sogar für neutrale Handlungen.

Um zu verstehen, *wo* dieses im Geist hinterlegt wird, muss ermittelt werden, woraus sich der Geist zusammensetzt und wie er tätig ist. Wenn man also genau erkennen will, wie sich Handlungen auswirken und wie demnach Karman entsteht, dann ist es unumgänglich, die Eigenschaften des Geistes im Einzelnen und gründlich zu untersuchen und sie dadurch zu verstehen.

Bezüglich des Geistes können gröbere und feinere Ebenen unterschieden werden. Die Eindrücke oder das Potential, die durch das Handeln entstehen, werden in der Kontinuität oder Abfolge seiner feinsten Zustände hinterlegt; in den gröberen Ebenen werden dort keine derartigen Eindrücke hinterlegt.

Man kann sich dies sehr gut am Beispiel eines elektronischen Rechners verdeutlichen. In ihm wird ein Computerprogramm in einem Speicher – in einem Chip, das winzige Ausmaße hat – hinterlegt. Entsprechend vollzieht sich das Ansammeln von Karman: Alle unsere Handlungen und zudem auch alle unsere Erlebnisse, von denen wir Eindrücke in der Kontinuität unseres Geistes hinterlegen, ähneln sehr dem ständigen Erzeugen von Programmen, die in solchen Chips gespeichert werden.

Diese Potentiale, die im Geist erzeugt und auf der feinsten Ebene des Geistesstroms hinterlegt werden, sind nicht nur von unterschiedlicher Art, sondern auch von unterschiedlicher Stärke. Denn unter den Handlungen und Erfahrungen gibt es auch solche von schwächerer Kraft, die keine starken Veränderungen unserer künftigen Erfahrungen von Glück und Leid verursachen. Aber es gibt unter ihnen auch andere Potentiale, die dieserhalb äußerst starke Auswirkungen besitzen.

Wenn wir beispielsweise im Schlaf träumen, so sehen wir dann die verschiedensten Bilder und haben dabei die unterschiedlichsten Erlebnisse. Dieser Vorgang ist demnach gleichfalls ein Reifen hinterlegter Potentiale, ihr Aufwachen, ihr Wachwerden. Aber die im Traum zur Reifung kommenden Eindrücke sind, was ihre weiteren

Auswirkungen betrifft, offensichtlich nicht sehr wichtig.

Die einzelnen Personen sind von jeweils typischen Eigenart, von jeweils eigenem Charakter; und entsprechend erleben sie jeweils ihre Umgebung. Diese Eigenart und die durch sie bestimmten Erlebnisse sind aber nichts anderes als die Auswirkungen solcher durch Handlungen erzeugten Eindrücke, solcher karmischen Potentiale.

Denn jede Handlung, die wir durchführen, erzeugt sofort in unserem Geist ein entsprechendes Potential; und damit *ist* bereits *eine* Auswirkung von ihr entstanden, nämlich schon jetzt in der Gegenwart und nicht erst irgendwann in ferner Zukunft.

Das Hinterlegen eines solchen Eindrucks im Geist ähnelt dem Säen eines Samens: Wenn dieser einmal in die Erde gebracht worden ist, dann ist es nur noch eine Frage von Zeit und Umständen, bis daraus eine Pflanze entsteht. Sowie Wärme, Feuchtigkeit und andere das Reifen fördernde Umstände eintreten, wird der Same zum Sprießen kommen; und wenn ihn dabei keine gegenläufigen Umstände behindern, wird er zur Pflanze wachsen, die dann irgendwann schließlich einmal die dem Samen entsprechende *Frucht* – der *Phala* – trägt. Die Kraft, die eine solche Wirkung hervorbringt, ist also schon in einem solchen winzigen Korn vollständig enthalten.

Der Eindruck, den eine Handlung im Strom des Geistes hinterlässt, ist gleichfalls etwas Kleines und Winziges; es hat kein Gewicht und keine anderen physischen Merkmale. Doch obwohl es etwas sehr Subtiles ist, hat es dennoch die Fähigkeit, in der Zukunft bei seiner Reifung starke Veränderungen all' unseren Erlebens von Glück und Leid zu bewirken. Denn *dass* ein solcher Eindruck im eigenen Geist hinterlegt wird, bedeutet ja, dass der Geist dadurch *verändert* wird. Durch das Ausführen einer Handlung wird somit unbedingt der eigene Geist verändert – und dies ist bereits die *erste* und *sofortige* Auswirkung dieser Handlungen.

Wir bestehen in der Form der Menschen: Wir erleben dies und jenes in menschenbezogener Weise; und wir machen daher die Erfahrungen eines Menschen; denn die Dinge erscheinen uns in unserer menschlichen Umwelt. Dies ist unsere spezifische Eigenart als Mensch. Dieses Erleben und die sich daraus bildenden Erfahrungen haben ihre Wurzeln im Zustand unseres Geistes. Denn ein Wesen, das als Tier existiert, macht nicht die Erlebnisse und die sich daraus verdichtenden Erfahrungen von der Art der Menschen: Deren Eigen-

art ist anders als die unsere; und deren Umwelt ist somit eine andere als die unsere. Der Grund liegt darin, dass der Geist dieser Wesen in einem anderen Zustand ist als der unsere.

Unser Geist ist im Zustand des Menschen. Deshalb machen wir menschliche Erfahrungen; und deshalb erscheint uns unsere jeweilige Welt in unserer menschlichen Weise. Im Zustand des Tieres hingegen ist der Geist eines solchen Wesens im spezifischen Zustand der jeweiligen Tierart.

Die einzelnen Menschen sind in ihrer Art einander vergleichsweise ähnlich; oder, anders gesagt: Die karmischen Eindrücke, die diesen Zustand des menschlichen Geistes hervorrufen, sind bei den einzelnen Menschen recht ähnlich und somit vergleichbar. Dennoch erlebt auch innerhalb dieser grundlegenden Ähnlichkeit jeder Einzelne seine jeweils eigene Welt; und diese ist die Auswirkung seines jeweils individuellen Karmans, nämlich der individuellen Eindrücke, die auf der feinsten Ebene des Geistes durch die früheren Handlungen der Person entstanden sind.

Diese Eindrücke, die durch die Handlungen einer Person im Strom oder Fluss ihres Geistes entstanden sind, gleichen in der Tat einer Kette von Programmen, die dann die Erlebnisse und die Erscheinungen der menschlichen Umwelt formen und sich so in ihr als Erfahrungen manifestieren. In dem allgemeinen Programm der Eindrücke, die ein menschliches Dasein erzeugen, bilden jene individuellen Erfahrungen dann dessen spezifischen Teil.

Der Körper ist hierbei nicht ausschlaggebend; denn diese Erlebnisse sind zunächst geistige Zustände. In unserem Dasein ist zwar eine enge Verbindung zwischen Geist und Körper gegeben; dennoch sind die spezifischen Erlebnisse Auswirkungen des individuellen Zustandes des Geistes, den wir als Menschen besitzen.

So entstehen auf Grund der *unterschiedlichen Handlungen* der Wesen – ihrer jeweiligen Handlungen von Körper-Rede-Geist – die *verschiedenartigsten Welten*; und daher sprechen wir von einer *karmischen Welt.* Denn die Art der Umgebung der einzelnen Wesen und ihres Lebens ist nichts anderes als eine Manifestation der Veränderungen des Geistes, die das jeweilige Wesen durch seine früheren Handlungen so hervorgebracht hat. Demnach lebt jedes Wesen in seinem eigenen Bereich des Erlebens und der dabei zu erzielenden Erfahrungen; jeder lebt gewissermaßen in *seiner eigenen Welt.*

Wenn wir also von der *Welt* sprechen, so wäre es verkehrt, diese sich dabei als eine Sammlung von Gegenständen vorzustellen, die unabhängig von uns existieren; eine *Welt* ist vielmehr stets nur in Bezug zu einem *bestimmten Wesen* gegeben. Dabei kann die Welt des einen Wesens zwar der eines anderen sehr ähnlich sein, sie kann sich von ihr jedoch auch sehr deutlich unterscheiden.

Die Welt mancher Tiere unterscheidet sich von der Welt von uns Menschen beträchtlich. Was etwa bei uns Menschen aus der Haut über der Schädeldecke sprießt, das sehen wir als Haare an. Die Kopflaus hingegen, die dort ihr Leben verbringt und die dort auch eines Tages sterben wird, betrachtet dieses Gestrüpp als ihren Wald, der ihre Welt ist: Dies ist ihre Welt; denn sie kennt keine andere; und sie kann im Zustand ihres Geistes auch keine andere kennen.

Dann aber *als Mensch* zu sagen, dies sei *nicht die* Welt, das ist *nicht richtig*: Ein solches Recht hat man nicht; diese Ausübung von Macht steht einem nicht zu. Denn für die Laus ist das, was für den Menschen sein Kopf und seine Haare sind, ihr Land und ihr Wald, in dem sie lebt; und in dieser bestimmten Umgebung erfasst sie dann, ihren Vorstellungen nach, auch ihre Objekte. Was *Welt* ist, dies ist somit eine *Frage des Standpunkts*; und *genau dies* hat man sich unter einer *karmischen Welt* vorzustellen.

Dies ist eine kurze und in der gebotenen Zeit eben nur grobe Beschreibung dessen, wie Handeln und wie somit Karman unsere Erlebnisse verändert: Eine durchgeführte Handlung erzeugt ein Potential, das in der Kontinuität des eigenen Geistes hinterlegt wird und das diese feinste Ebene des Geistes dadurch – schwächer oder stärker – verändert, was wiederum Veränderungen der Erlebnisse des Geistes bewirkt.

Diese Potentiale werden hierbei ja, wie gesagt, im feinsten Zustand des Geistes hinterlegt. Denn die gröberen Zustände finden mit dem Ende dieses Lebens ebenfalls ihr Ende: Sie lösen sich beim Sterbevorgang nacheinander alle auf, bis dann schließlich nur noch jener feinste Zustand des Geistes übrig ist, der – so genannte – *Zustand des Klaren Lichtes*, der jene Eindrücke speichert.

Unser menschliches Leben besteht demnach aus einer fortwährenden Veränderung der Zustände unseres Geistes: Vom feinsten Zustand aus entstehen jeweils gröbere bis hin zu dem uns bekannten, bei dem wir die menschliche Geburt ansetzen. Diese gröberen Zustände

bleiben für einige Zeit – mit kleineren oder größeren Änderungen – bestehen. Dann aber lösen sie sich wieder in feinere und feinste auf, was wir dann als den Tod des Menschen ansehen. Aber gleich darauf entstehen aus diesem feinsten Zustand wieder gröbere; und dies ist dann bereits als die neue Geburt anzusehen.

Der *Tod* – nicht der *klinische Tod*, sondern dieser beim ungestörten Sterben merklich später eintretende *Zustand des Klaren Lichtes* – ist demnach keine Unterbrechung des Bestehens. Vielmehr haben sich beim Tod lediglich die gröberen Zustände des Geistes aufgelöst; und es sind dann nur noch die allerfeinsten vorhanden. In diesem feinsten Zustand des Geistes – in diesem Geisteszustand des Todes, der somit keine Unterbrechung der Kontinuität des Geistes ist – verweilen zwar die einen länger und die anderen weniger lang. Früher oder später treten aber in diesem ruhigen Zustand wieder Regungen auf, die gröbere Zustände des Geistes sind. Und mit diesen Regungen beginnt dann unmittelbar das nächste Leben, das nächste Kapitel des Bestehens.

Dass es nach dieser Zeitspanne des Ruhens wieder weitergeht, das liegt in der Eigenart des Geistes. Aber *was* für Veränderungen in diesem Augenblick dann auftreten, *das* bestimmen die im vorangegangenen Leben angesammelten karmischen Eindrücke; jene von ihnen, die am stärksten sind und für die die Umstände zur Reifung gekommen sind, werden sich dann vorrangig auswirken. In diesem Sinn bestimmt unser Karman – bestimmen die Handlungen unseres bisherigen Lebens – unser zukünftiges Leben. Demnach ist dieser feinste Zustand des Geistes der kritische Augenblick, in dem sich entscheidet, in welche Richtung hin sich der Geist verändert.

Somit besteht eine Kontinuität des Geistes zwischen dem Zeitpunkt, in dem eine Handlung ausgeführt wird, und dem Zeitpunkt, in dem ihre Auswirkungen erlebt werden; die Vorstellung, ein solcher Bezug bestünde nicht, ist daher falsch.

Dann ist aber auch leicht zu erkennen, wie wirkungsvoll die karmischen Eindrücke sind: Welche Auswirkungen man in der Zukunft erlebt, das hängt von diesen karmischen Eindrücken im Strom des Geistes ab; welche karmischen Eindrücke man hier ansammelt, das hängt von den eigenen Handlungen ab; welche Handlungen man durchführt, das hängt vom eigenen Geist ab. Man hat somit alles in der eigenen Hand: Keine mysteriösen äußeren Einwirkungen be-

stimmen unsere Zukunft, sondern ausschließlich die Regungen des eigenen Geistes.

Daher wird im Buddhismus gesagt, dass man sein Schicksal in der eigenen Hand hält, aber auch, dass ein richtiges Verständnis von Karman dazu führt, dass man eine noch größere Verantwortung für die anderen Lebewesen erkennt und sie auf sich nimmt.

Denn *was* für Erfahrungen diese *Menschheit* macht – ob sie Frieden und Glück oder aber Streit und Leid erlebt –, *das* hängt von den *Handlungen der einzelnen Menschen* ab; diese Handlungen haben dann um so stärkere Auswirkungen, je mehr die Einzelnen über Macht verfügen. Das allgemeine Karman einer Gesellschaft ist demnach das in diesem Sinn gewichtete individuelle Karman der einzelnen Personen, aus denen die betreffende Gesellschaft besteht; auch hier wäre die Vorstellung falsch, das allgemeine Karman einer Gesellschaft bestünde irgendwo außerhalb ihrer Mitglieder.

Die Wirkungen, die die menschliche Gesellschaft in der Zukunft erleben wird, hängen somit von den Handlungen ihrer einzelnen Mitglieder ab, wieviel äußere Macht diese auch besitzen mögen. Demnach hat jedes Wesen eine Verantwortung sowohl für sich selbst als auch für die Gesellschaft, in der es lebt; und diese Verantwortung bezieht sich nicht nur auf die Gegenwart und die unmittelbare Zukunft, sondern darüber hinaus auch auf die weitere Zukunft.

Dies *so* zu sehen, *das* bedeutet, fehlerfrei zu verstehen, was *Karman* ist, was der Begriff "Karman" bedeutet.

Dies ist alles, was ich heute hier zu diesem Thema darlegen und erklären möchte; und ich meine, auch alles, was ich dazu sagen kann, gesagt zu haben. Ich bedanke mich sehr herzlich bei Ihnen allen dafür, dass Sie mir die ganze Zeit so aufmerksam zugehört haben!

II. Fragen und Antworten

Wenn nun jemand Fragen stellt, so will ich gerne versuchen, diese zu beantworten.

Frage:

Sind Hass und Wut dasselbe, oder sind sie verschieden? Wenn sie verschieden sind, welche Beziehung besteht dann zwischen ihnen?

Lama Gonsar Tulku:

Dies ist zunächst ein Wortproblem der deutschen Sprache. Wenn man diese beiden Wörter ins Tibetische übersetzt, dann kann in dieser Sprache durchaus zwischen Hass und Wut unterschieden werden. Hass ist dann unter die Wurzelverblendungen einzureihen und Wut unter die Folgeverblendungen. Und dann besteht auch durchaus eine demgemäße Verbindung oder Beziehung zwischen beiden.

Frage:

Hass und Wut werden hier von Ihnen als negative Eigenschaften gesehen, als etwas, was negatives Karman erzeugt. Es gibt aber in Europa Psychotherapien, die damit arbeiten, dass die Patienten Wut entwickeln. Daher müsste hier vielleicht unterschieden werden, welcher Hass und welche Wut krank machen bzw. schlechtes Karman erzeugen, und wann hingegen Hass und Wut angebracht sind.

Lama Gonsar Tulku:

Hass und Wut haben nie positive Auswirkungen. Natürlich versuchen manche, diese Geisteskräfte zu rechtfertigen, indem sie sagen, sie seien ein Teil der menschlichen Natur. Aber dies sind sie nicht; vielmehr sind sie stets eine Peinigung und Quälung des Geistes, kurz: eine Krankheit.

Frage:

Wenn man sieht, dass Menschen erniedrigt werden und dass ihnen Leid zugefügt wird, dann ist es doch ganz normal, dass man gegen die Unterdrücker Wut entwickelt. So haben ja auch viele große soziale Errungenschaften mit Ausbrüchen der Wut begonnen, die Sklavenbewegung etwa oder die Frauenbewegung. Die Wut gegen

Unterdrückung und Erniedrigung war dann jeweils der Ansporn.

Lama Gonsar Tulku:

Der *Teil* der Motivation, der in Wut besteht, ist dabei ohne Zweifel ein Fehler; aber Wut ist in diesen Fällen *nie* die *ganze* Motivation gewesen. Sicherlich sind bei solchen wertvollen Bewegungen – bei den *sinnvollen* demnach, und *nicht* bei den *sinnlosen* – unterschiedliche Motivationen am Anfang gestanden, mit positiven und auch mit negativen Teilen. Hass und Wut gehören eindeutig zur zerstörenden Seite. Aber zu erkennen, dass viele Menschen leiden und dass dies ungerecht ist, und sich daher zu entschließen, daran zu arbeiten, diese Situation zu verändern, dies ist eine äußerst aufbauende Einstellung. Wenn solche Überlegungen dann mit einer Portion Wut begleitet sind, so ist dies aber dennoch ein Fehler. Nur die Entschlossenheit, an der Verbesserung der Situation zu arbeiten und dadurch vielen zu helfen, ist heilsam.

Frage:

Sie haben das Beispiel eines Computers gewählt, um das Hinterlegen der karmischen Eindrücke im Geist zu verdeutlichen; und Sie haben sodann gesagt, dass sich stets jene Eindrücke durchsetzen, die am stärksten sind und die im jeweiligen Augenblick die günstigsten Umstände zu ihrer Reifung haben. Nun gibt es aber im Geist unüberschaubar viele solcher Eindrücke oder Daten. Nach welchen Regeln gelangen dann einige von ihnen zur Auswirkung?

Lama Gonsar Tulku:

Das kann recht genau erklärt werden; aber das würde dann auch recht lange dauern. Vielleicht hilft hier die folgende kurze Erklärung weiter: Handlungen, die unter sehr starken Verblendungen des Geistes ausgeführt werden, haben wesentlich stärkere Auswirkungen als Tätigkeiten, die ohne starke Verblendungen des Geistes durchgeführt werden; Handlungen, die bewusst vollzogen werden, sind ebenfalls wirksamer als solche, die getan worden sind, ohne dass man sie wollte, ohne dass man den Wunsch hatte, sie auszuführen; Handlungen, die immer wieder ausgeführt werden und an die man sich schon gewöhnt hat, wirken sich ebenfalls stärker aus als solche, die man nur gelegentlich durchführt. Somit haben wissentlich ausgeführte negative Handlungen – und damit Fehlverhalten, an das man sich

vollständig gewöhnt hat – eine besonders starke Wirksamkeit.

Frage:

Kann man sagen, dass unter den Menschen jeder die gleichen karmischen Voraussetzungen hat?

Lama Gonsar Tulku:

Alle Menschen haben *eine* Eigenschaft gemeinsam, nämlich die des menschlichen Bestehens; das ist eine Auswirkung einer bei *allen* Menschen *gleichen* karmischen Voraussetzung.

Jedoch hat jeder Mensch dann auch wieder *individuelle* Erlebnisse, die unterschiedlich von Mensch zu Mensch sind und die *sehr verschieden* sein können; dies ist dann der Teil, in dem sie sich hinsichtlich ihrer karmischen Voraussetzungen unterscheiden.

Zu den allgemeinen Eigenschaften, die alle Menschen teilen, gehört die, dass wir beim Sitzen immer versuchen, den Kopf nach oben und die Füße nach unten zu halten. Wenn hingegen Fledermäuse schlafen, dann bemühen sie sich stets, den Kopf nach unten und die Füße nach oben zu richten; sonst fühlen sie sich ganz offensichtlich nicht wohl. Dies ist eine typische karmische Wirkung im Bestehensbereich der Fledermäuse, im Gegensatz zur betreffenden karmischen Wirkung im Bestehensbereich der Menschen. Aber es gibt da natürlich auch andere und wichtigere Unterschiede.

Frage:

Auf welche Weise kann man die Eindrücke oder Daten, oder wie auch immer man die angesammelten Eindrücke der guten und der schlechten Handlungen nennen mag, wieder auflösen? Kann man sie einfach auslöschen oder mit anderen Daten überlagern?

Lama Gonsar Tulku:

Man *kann* jene Daten löschen; in diesem Sinn wird in den buddhistischen Schriften gesagt, dass die negativen Eigenschaften *eine* positive Eigenschaft haben, nämlich dass man sie löschen kann.

Doch man kann nicht nur die negativen, sondern auch die positiven Eindrücke löschen. Wenn die negativen Eindrücke äußerst stark werden, können sie positive Eindrücke von geringer Stärke vollständig überdecken und übertönen und in diesem Sinn wirkungslos machen. Aber umgekehrt können auch sehr starke positive Ein-

drücke weniger kräftige negative Eindrücke unwirksam machen.

Und diese Daten, wie Sie angedeutet haben, können nur auf zwei Arten zum Vergehen gebracht werden: entweder indem man sie zur Reifung bringt und somit ihre Auswirkung erlebt, oder indem man sie dadurch zum Verschwinden bringt, dass man die entgegengesetzte Wirkung entsprechend stark macht, allen voran die Wirkung des Bereinigens.

Frage:

Wie kann man den Ärger zum Verschwinden bringen?

Lama Gonsar Tulku:

Wenn man sich nicht mehr ärgert, dann hat man das bereits getan. – Aber mit dieser – *sehr* kurzen und *zu* kurzen – Antwort habe ich nur einen Spaß machen wollen.

Tatsächlich ist dies ja eine Frage der Gewöhnung. Wir folgen normalerweise einer ständigen Gewöhnung an Ärger, Wut und Hass. Man kann das Ärgerlichwerden, das Wütendwerden und das Hassen als zerstörende und daher unheilsame Geisteskräfte erkennen und sie sich im Befolgen eines festen Vorsatzes Schritt für Schritt abgewöhnen; meist aber tun wir nicht dieses, sondern vielmehr das genaue Gegenteil davon.

Zudem gibt es, wie Sie zuvor erwähnt hatten, in der westlichen Psychotherapie sogar Auffassungen, wonach man solche Geistesfaktoren ausleben solle; diese Methoden sind aber nicht unbedingt richtig. Zweifellos fühlt sich jemand, der Wut und Ärger auslebt und etwa schreit, brüllt und Tassen zerschlägt, in diesem Augenblick und auch noch einige Zeit danach etwas erleichtert. Aber ein solches Vorgehen hat *auch* die Auswirkung, dass man sich an das Auftreten von Ärger und an das Ausführen von Wut im begleitenden Vollzug solcher Wutausbrüche dann *gewöhnt*; und mit einer *solchen* Gewöhnung wird diese Ausrichtung des Geistes dann immer stärker, was das *erneute* Auftreten solcher Ausbrüche *erleichtert*.

Frage:

Ich verstehe nicht, warum man Hass und Wut abbauen soll. Wenn ich etwa sehe, dass jemand gefoltert wird, dann kann ich doch nicht einfach nur denken: “Ach, der arme Mensch!”, und dann zudem noch Mitleid mit dem Folterer haben und diesen lieben, weil ich ja keinen

Hass gegen ihn hegen darf. Was soll ich denn nun denken?

Lama Gonsar Tulku:

Weder das eine noch das andere von dem, was Sie vorgeschlagen haben, sollte getan werden. Zweifellos sollte man mit der Einstellung von Erbarmen als tätigem Mitgefühl beiden gegenüber handeln, dem Gefolterten wie auch dem Folterer. Aber eben in *dieser* Einstellung sollte man handeln und dem Folterer das Handwerk legen – doch ganz ohne Wut auf ihn, und *eben dadurch* auf möglichst wirkungsvolle Weise. Wenn man dies mit Kung-Fu oder einer anderen ähnlichen Kampfart erreicht, bei der er lediglich außer Gefecht gesetzt, aber nicht getötet wird, so ist dies sicherlich richtig; aber zu ihrer Anwendung braucht man nicht wütend zu sein.

Es kann Fälle geben, in denen es unumgänglich ist, jemanden zu schlagen; aber *um* dies dann zu tun, braucht man *nicht* Wut zu entwickeln. Wenn etwa Kinder sehr wild sind, werden sie von ihren Eltern manchmal geschlagen. Natürlich schlagen manche Eltern die Kinder dann aus Ärger und Wut; aber andere tun dies nicht aus dieser Geisteshaltung der Bosheit, sondern – nachdem alle friedlichen Methoden wirkungslos geblieben sind – aus der Einstellung der gütigen Liebe und Zuneigung dem Kind gegenüber.

Frage:

Es kann doch nicht richtig sein, seine Kinder zu verprügeln!

Lama Gonsar Tulku:

Es ist durchaus normalerweise nicht richtig oder passend, Kinder zu schlagen. Aber es gibt Fälle, wo Kinder nur noch auf heftige Handlungen der Eltern reagieren, seien dies nun Handlungen der Sprache oder des Körpers. Es gibt eben Fälle, in denen es für die Eltern unumgänglich ist, auf eine solche heftige Art die Kinder zur Besinnung zu bringen.

Frage:

Das heißt aber doch, dass die Eltern, die hier die Starken sind, gegenüber den Schwachen, nämlich den Kindern, keine Geduld haben, sondern vielmehr in Wut ausbrechen!

Lama Gonsar Tulku:

Ich habe nicht gesagt, man solle auf das Kind wütend sein; eine solche Geisteshaltung wäre gänzlich verkehrt. Man muss zwischen einer unumgänglichen heftigen Reaktion und dem Handeln unter dem Einfluss von Wut unterscheiden. Wo Wut entsteht, da hat man die Geduld verloren; und das ist immer verkehrt. Jemanden aus Wut zu schlagen – ganz gleich, wer und wen – das ist immer ein Fehler.

Frage:

Schlagen ist doch immer ein Ausdruck des Hasses und der Aggression! Man kann nicht aus Liebe schlagen. Wenn ich jemanden liebe, schlage ich ihn nicht!

Lama Gonsar Tulku:

In dieser Allgemeinheit ist das eine Vorstellung, die zweifellos dann entsteht, wenn man nicht die ganze Bedeutung von *Liebe und Güte*, sondern nur eine Art von *sentimentaler Liebe* kennt.

Das ist alles für heute Abend! Danke! Und auf Wiedersehen!

Ulrich Mamat
Glossar

Zur Transliteration und Lautschrift

Bei der Transkription von Sanskrit und Pali-Begriffen in romanische Buchstaben haben wir uns in beiden Fällen an die üblichen wissenschaftlichen Konventionen gehalten.[1] Zusätzlich haben wir bei einigen Begriffen, die nicht leicht auszusprechen sind, eine Umschrift ins Deutsche vorgenommen, die als eine Annäherung an das Sanskrit zu verstehen ist. In der Umschrift werden die unterschiedlichen Vokale durch diakritische Zeichen kenntlich gemacht, wodurch die Ausdrücke unterschieden werden und so in den Lexika aufgefunden werden können.

Im Sanskrit werden vokalische Längen deutlich unterschieden. Ein langes *ā* ist in der Aussprache beispielsweise zeitlich dreimal länger als ein kurzes *a*. Wir haben auch nicht zwischen dem *ś*, das palatal gebildet wird – etwa wie in "mischen" oder dem englischen "sure" – und dem cerebralen *ṣ*, das wie ein *sch* mit nach unten gezogener Zungenspitze ausgesprochen wird, unterschieden. Beide geben wir, der einfacheren Aussprache wegen, mit *sch* wieder.

Der Anusvāra (iṁ) wird je nach der Stellung im Wort verschieden nasaliert. Wir geben ihn mit einem nicht nuancierten *n* wieder.

Die Aspiraten, wie *dha, jha, tha, bha* werden wie die entsprechenden Konsonanten, aber mit schnell folgendem *h* ausgesprochen. So wie im Englischen "in*k*-*h*orn" oder in "A*bh*andlung".

Das *ca* und *ja* geben wir in der Umschrift mit *tscha* und *dscha* wieder, und *jña*, wie in "pra*jñā*", geben wir mit *dnya* wieder.

Die Klassennasale, mit Ausnahme von *ñ*, geben wir alle vereinfacht mit einfachem *n* wieder, wie in "tun".

Betont werden muss jedoch, dass die Aussprache des Sanskrit nicht einheitlich ist, und dass einige Lautwerte im Deutschen nicht vorkommen und daher höchstens imitiert werden können.

Für die Transliteration des Tibetischen in die romanische Umschrift bestehen keine einheitliche Regeln. Wir haben uns in diesen

[1] S. Morgenroth, Wolfgang: "Lehrbuch des Sanskrit – Grammatik, Lektionen, Glossar", Leipzig 1973, S. 29.

Fällen an der Aussprache orientiert.

Verwendete Abkürzungen:
S = Sanskrit (S: *saṃskṛta*)
P = Pali (P: *pāli*)
T = Tibetisch
D = deutsch wiederzugebende Aussprache

Abhidharma (*:S; P: abhidhamma*):
Der Abhidharma enthält Lehrbücher zur Philosophie und Psychologie und ist der dritte Hauptteil der buddhistischen Schriften, die im *Dreikorb* (S: *tripiṭaka*; P: *tipiṭaka*) zusammengefasst werden.

Arhat (*:S; P: arahat, arahant*):
Der Etymologie nach: *Ehrenhafter*; dem Sinn – gemäß der Anwendungen – nach: *Feindzerstörer*. Ein Arhat ist eine Person, die durch die Unterweisungen Buddhas und durch die eigenen Erkenntnissen die Freiheit von bedingtem Bestehen erlangt hat, weil sie die Verblendungen des Geistes vollständig und endgültig beseitigt hat.

Avidyā (*:S; P: avijjā*):
Unwissenheit. Diese Fehlauffassung ist ein Geisteszustand, der die tatsächliche Art des Bestehens der Dinge nicht richtig erkennt, indem z. B. Unbeständiges als beständig und Abhängiges als unabhängig angesehen wird; *was* dabei – insbesondere die konventionellen Aspekte betreffend – irrig ermittelt wird, gehört zur Irrung (S: moha).

Avidyā ist die Wurzel aller anderen Verblendungen des Geistes; aus ihr entstehen weitere Verblendungen wie Begierde und Hass sowie Neid, Ärger, Eifersucht etc.; dadurch werden die Lebewesen in den Kreislauf bedingten Bestehens (S: saṁsāra) eingebunden.

Bodhisattva (*:S; P: bodhisatta*):
Erleuchtungswesen. Dies ist eine Person, die, um die Befreiung aller anderen Wesen von Leiden und deren Ursachen zu erreichen, den Zustand eines Buddhas erreichen will. Die Übungen der Vollkommenheiten (S: pāramitā) – des Gebens, der Tugend, der Geduld, der Anstrengung, der Konzentration und der Weisheit – aus der Mo-

tivation des Erbarmens heraus steht für diese Praktizierenden des Großen Fahrzeugs im Vordergrund.

Buddha (*:S; :P; T: sang-gyä*):
Ein Buddha ist ein vollerwachtes, erleuchtetes Wesen, d. h. eine Person, die von allen Leiden und den Ursachen des Leidens frei ist, die alle heilsamen Fähigkeiten zur Vollkommenheit gebracht hat, die alle Hinderungen der Verblendungen und des Wissens vollständig zerstört hat, und die den Lebewesen den Weg zur Befreiung in vollständiger Form erklären kann. Die tibetische Bezeichnung "Sanggyä" hat die zweifache Bedeutung des *Erwachens* (aus der Unwissenheit) und des *Erblühens* (im Vollenden der heilsamen Eigenschaften).

Dharma (*:S; P: dhamma*):
"Dharma" ist aus der Wortwurzel "dhṛ" = "tragen, halten, stützen" abgeleitet. Im Allgemeinen bedeutet "dharma" die *Unterweisungen Buddhas* und die eigenen *Erkenntnisse des Geistes*, wie *Weisheit* und *Erbarmen*.

Duḥkha (*:S; P: dukkha*):
Leid, *Leiden*, *Erleiden*. Die Darlegung des Wesens von Leiden und des Bestehens von Leiden ist die erste der Vier Edlen Wahrheiten Buddhas. Es kann hinsichtlich der Subtilität in drei Arten unterteilt werden: (a) Das Leid der Schmerzen (S: *duḥkha-duḥkhatā*) bedeutet: unmittelbar erlebtes körperliches wie auch geistiges Leid wie insbesondere Geburt, Krankheit und Tod. (b) Das Leid der Veränderung (S: *vipariṇāma-duḥkhatā*) bedeutet: die Veränderlichkeit und Begrenztheit von kurzfristigem, sporadischem Glücksgefühl. (c) Das umfassende Leid (S: *saṁskāra-duḥkhatā*) bedeutet: die grundlegende Unfreiheit im Bedingten Bestehen, insbesondere das Erleiden des unfreiwilligen Geborenwerdens im Kreislauf des Bedingten Bestehens (= im Saṁsāra).

Gelugpa (*T: dge-lugs-pa*):
Schule der Tugendhaften. Sie wurde von dem großen Reformator Dsche Tsongkhapa (1357-1419 n. u. Z.) gegründet und ist seitdem die jüngste der vier großen Traditionen des tibetischen Buddhismus.

Kagyüpa (*:S; T: bká-brgyud-pa*):
Die *Kagyüpa* ist die zweitälteste der vier großen Traditionen des tibetischen Buddhismus, die auf die beiden indischen Mahāsiddhas Tilopa (928-1009 n. u. Z.) und Nāropa (956-1040) zurückgeht und durch den Meister Marpa (1012-1098) nach Tibet gebracht wurde.

Karman (*:S; D: Karma; P: kamma; T: lä*):
"Karman" ist aus der Wortwurzel "kṛ" = "tun, machen" abgeleitet und bedeutet *Handlung*. Was die Lebewesen als Glück und Leid in ihrem Leben erleben, sind die Auswirkungen ihrer körperlichen, sprachlichen und geistigen Handlungen. Jede Handlung hinterlässt augenblicklich im Geist ein Potential, das nach einem Reifungsprozess in der Zukunft erlebt wird.

Karman – dann verstanden als das *Gesetz* von Ursache und Wirkung – beinhaltet, dass *jede* Handlung die ihr entsprechende Auswirkung hat, sowohl für einen selbst, als auch für andere.

Die Handlungen einer Gesellschaft von Lebewesen, bestehend aus der Anhäufung der Handlungen ihrer Mitglieder, werden als "kollektives Karman" bezeichnet.

Karman ist eine der Hauptursachen für das Kreisen im Bedingten Bestehen und für die unfreiwillige Wiedergeburt in einem der sechs Daseinsbereiche: der Menschen (S: manuṣya), der Götter (S: deva), der Halbgötter oder Titanen (S: asura), der Tiere (S: tiryak), der Hungergeister (S: preta) und der der Höllenwesen (S: naraka).

Kleśa (*:S; D: Klescha; P: kilesa*):
"Kleśa" ist aus der Wortwurzel "kliś" abgeleitet, die "quälen, plagen" bedeutet. Unter Kleśa sind die Verblendungen des Geistes zu verstehen, insbesondere Begierde (S: lobha), Hass (S: dveṣa) und Irrung (S: moha). Sie sind neben Karman die Hauptursachen für das Kreisen der Lebewesen im Bedingten Bestehen.

Statt "Verblendung" wird gelegentlich auch "Verunreinigung" – als wortgetreue Übersetzung von "defilement" – geschrieben. Doch in neuerer Zeit wird stattdessen häufig "Verblendung" gesagt, wiewohl dieses Wort früher – gemäß "delusion" – als die übliche Wiedergabe von "moha" gegolten hat.

Mādhyamika (*:S*):
Mādhyamika ist die Schule des *Mittleren Weges*. Sie ist eine der vier

philosophischen Schulen des Buddhismus, die dem Großen Fahrzeug zugeordnet wird. Ein wesentlicher Aspekt dieser Philosophie liegt in der Abwendung der Extreme des Nihilismus und des Eternalismus insbesondere bezüglich der Ansichten, die die Art des Bestehens der Objekte betreffen.

Die grundlegenden Quellen dieser philosophischen Schule sind die Prajñāpāramitāsūtras (die Sūtras von der Vollkommenheit der Weisheit), die von Nāgārjuna (∼ 2. Jh. n. u. Z.) gesammelt und ausführlich erläutert wurden.

Mahāyāna (*:S*):
"Mahāyāna" bedeutet "Großes Fahrzeug" und bezieht sich zunächst auf die Anwendung des Weges im eigenen Geist. Im Mahāyāna sind das die Anwendungen der Bodhisattvas maßgeblich, während die Wege der Hörer (S: śrāvaka) und der Alleinverwirklicher (S: pratyeka) dem Kleinen Fahrzeug (S: hīnayāna) zugeordnet werden. Abhängig davon, wie grob oder wie fein der Begriff des abhängigen Bestehens analysiert wird, werden die vier philosophischen Schulen teils dem Kleinen und teils dem Großen Fahrzeug zugeteilt.

Moha (*:S; :P*):
Verblendung, *Abblendung*, *Täuschung*, *Illusion*, *Irrung*. Im Kleinen Fahrzeug (S: hīnayāna) wird "moha" meist gleichbedeutend mit "avidyā" verwendet. Im Großen Fahrzeug (S: mahāyāna) steht "moha" vorwiegend für die unheilsamen Geisteskräfte, soweit diese die konventionelle Seite der Wirklichkeit betreffen, und "avidyā" dann vorwiegend für die Unwissenheit hinsichtlich der Letztlichen Art des Bestehens der Wirklichkeit.

Nyingmapa (*:S; T: rNyiṅ-ma-pa*):
Die *Schule der Alten*. Sie ist die älteste der vier großen Traditionen des tibetischen Buddhismus. Sie geht auf den tantrischen Meister Padmasaṁbhava (8. Jh. n. u. Z.) zurück.

Pāramitā (*:S; :P*):
Die *höchste Vollkommenheit* oder auch der *Weg, der das andere, jenseitige Ufer erreicht* hat. Das sind insbesondere die Anwendungen der Bodhisattvas: dāna (:S): selbstloses Geben; śīla (:S, D: Schila): Ethikausübung oder Tugend; kṣānti (:S, D: Kschanti): Geduld; vīrya

(:S): Anstrengung oder Eifer oder mit Begeisterung erfüllte Tatkraft; dhyāna (:S): Geistesvertiefung durch Konzentration; prajñā (:S, D: Pradschna): höchste Weisheit.

Phala (*:S; P; D: P-hala*):
Frucht. Es ist damit die Frucht als das Ergebnis des Reifens (S: vipāka) einer vorangegangenen Handlung (S: karman) gemeint.

Prajñā (*:S; D: Pradschña; P: paññā*):
Die *Weisheit* beinhaltet hier das – durch letztliches Analysieren erzielte – Erkennen, Einsehen und Sehen, dass und wie die Gegebenheiten in konventioneller Art bestehen, dass sie nämlich *bedingt* bestehen, *uneigenständig* bestehen, *abhängig und bezogen* bestehen, in *durch Begriffe erstellter* Weise bestehend, und wie sie in letztlicher Sicht *leer* von einem *eigenständigen* Bestehen sind.

Pramāṇa (*:S*):
Das *Erste*, das *Beste*, das *Fehlerfreie*. In der buddhistischen Philosophie (mit Ausnahme der Mādhyamika-Schule) bedeutet es eine Primärerkenntnis, d. h. den ersten Moment einer richtigen Erkenntnis.

Rabten, Gesche:
Gesche Rabten Rinpotsche wurde 1921 in Tibet geboren. Er war ein sehr bedeutender Meditationslehrer und Philosoph der tibetischen Tradition des Buddhismus, der die Lehre verwirklicht hat. Er gründete Mitte der 1970er Jahre mehrere buddhistische Studienzentren in Europa. Er starb im Jahre 1986 in der Schweiz. Die Reinkarnation von Gesche Rabten ist Tenzin Rabgyä Rabten Tulku.

Rinpotsche (*T: rin po c'e*):
Juwel, Kostbarer. Es ist eine tibetische Bezeichnung für einen geistlichen Meister und Lehrer des Dharmas.

Sakjapa (*T: sa-syka-pa*):
“Sakja” bedeutet “graue Erde”. Das Wort “Sakjapa” bezieht sich auf ein im Jahre 1073 n. u. Z. gegründetes Kloster, 150 km südwestlich von Schigatse gelegen; aus dieser Schule ging die drittälteste der

vier großen Traditionen des tibetischen Buddhismus hervor. Ein bedeutender Gelehrter dieser Tradition ist Sakya Paṇḍita (1182-1251 n. u. Z.).

Saṁsāra (*:S; :P*):
Kreislauf oder *Bedingtes Bestehen*. Dies ist der Kreislauf der unfreiwilligen Wiedergeburten, die je nach den Taten (S: karman) von Körper, Rede und Geist und den Trübungen (S: kleśa) des Geistes den Bereich des Bestehens der Zukunft nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung für die lebenden Wesen bestimmen.

Śākyamuni (*:S; D: Schakyamuni; P: sakyamuni*):
Der *Weise der Śākyas*. Dies ist ein Name für den historischen Buddha, der aus dem Geschlecht der Śākyas stammte, um 563 v. u. Z. im heutigen Nepal geboren wurde und um 483 v. u. Z. bei Kuśinagarī nach einem Leben der Hauslosigkeit ins Parinirvāṇa einging. Er lehrte den Weg der Befreiung vom leidvollen Bestehen sowie den darauf aufbauenden Weg zur Vollen Erleuchtung. Er ist der Begründer der Lehre, die "Buddhismus" genannt wird.

Śūnyatā (*:S; D: Schunyata; P: sūññatā*):
Leerheit. Da alle Objekte und Wesen in gegenseitiger Abhängigkeit und nicht aus sich selbst heraus bestehen, da sie zudem durch Benennung und der mit ihr verbundenen erfassenden Vorstellung und somit nominell bestehen, sind sie leer (S: śūnya) von eigenständigem Bestehen oder inhärenter Existenz (S: svabhāva).

Sūtra (*:S; P: sutta*):
Faden, *Schnur*. Dies sind insbesondere Buddhas Lehrreden, die im ersten Teil des Dreikorb (S: tripiṭaka) als Korb der Lehrreden (S: sūtrapiṭaka) zusammengefasst worden sind.

Tantra (*:S; P: tanta*):
Kontinuität, *Gewebe*. Die Wortwurzel "tṝ", aus der das Wort abgeleitet ist, bedeutet "hinübersetzen, retten, befreien". In diesen fortgeschrittenen Meditationen des Großen Fahrzeugs (S: mahāyāna) geht es darum, die damit verbundenen feinstofflichen Energien und die Kontinuität des Geistes aus bedingtem Bestehen zu befreien und

zum Zustand der Vollen Erleuchtung zu bringen. Die inneren Grundlagen dieser Praxis sind ein korrektes Verständnis der Entsagung, des Erleuchtungsgeistes und der reinen Anschauung.
(Siehe: Gonsar Rinpotsche "Tantra – Einführung und Grundlagen", Edition Rabten, Mt. Pèlerin/Schweiz, 2004; siehe auch: Gonsar Tulku "Philosophische Grundlagen des Buddhismus 12 – Tantra", erscheint in dieser Reihe.)

Theravāda (*:P; S: sthaviravāda*):
Die *Lehre der Älteren*. Dies ist eine Schule des Kleinen Fahrzeugs (S: hīnayāna), die sich auf die in Pāli abgefassten Worte Buddhas bezieht. Sie ist heute noch in Sri Lanka, Burma (Myanmar), Thailand, Laos und Kambodscha weit verbreitet.

Tsongkhapa (*:S; T: Tsoṇ-kha-pa*):
Der *Mann aus dem Zwiebeltal*. Im Nordosten Tibets in der Provinz Amdo geboren, lebte *Dsche Tsongkhapa* – oder *Dsche Rinpotsche*, auch *Losang Dragpa* – von 1357-1419 n. u. Z. in Tibet.
Er ist der Begründer der Gelugpa-Tradition des tibetischen Buddhismus und gilt als einer der bedeutendsten Gelehrten Tibets sowie als Reformator der älteren Kadampa-Traditionen. Wegen seiner außergewöhnlichen Fähigkeiten und Verwirklichungen wird er auch als "zweiter Buddha" bezeichnet. Auf seine Initiative geht die Gründung der großen Klosteruniversitäten Drepung, Ganden und Sera zurück. Eines seiner Hauptwerke ist "Die Große Darlegung des Stufenwegs zur Erleuchtung" (T: "lam rim chen mo").

Tulku (*:S; T: sprul-sku*):
Körper der Verwandlung. Ein Tulku ist eine Person, die nach bestimmten Prüfungen als die Reinkarnation (Wiedergeburt) einer zuvor verstorbenen Person erkannt und anerkannt worden ist. Durch die Fähigkeiten, die diese Person auf dem Stufenweg zur Erleuchtung verwirklicht hat, kann sie frei den Zeitpunkt und Ort ihrer Inkarnation bestimmen und ist somit *nicht* mehr dem *unfreiwilligen* Wandel – dem *bedingten* Bestehen – unterworfen.

Upāya (*:S; :P*):
Mittel wie auch *Methode*, *Vorgehensweise*. Die Methoden bestehen

im geschickten – weil durch höchste Weisheit geleiteten – Einsetzen der zur Vollendung gebrachten Mittel mit dem Ziel, so die im Saṁsāra weilenden Wesen zur Vollständigen Befreiung aus dem Bedingten Bestehen zu leiten.

Gemäß des Stufenförmigen Wegs Dsche Tsongkhapas gehören bei der Kleinen Person zu den Mitteln vor allem Entsagung und Tugend, bei der Mittleren Person zudem die zur Vollständigen Befreiung der eigenen Person erforderlichen Mittel der Vier unermesslichen Zustände Güte–Mitleid–Freude–Gleichmut, und bei der Großen Person zudem das – über das Mitleid hinausgehende, weil tätig werdende – Erbarmen, ferner die ersten fünf der sechs Pāramitās, nämlich die Vollkommenheiten des Gebens, der Tugend, der Geduld, der Anstrengung und der Geistesvertiefung.

Das *Upāya* hat demnach stets die *Prajñā* zur Grundlage; das Einsetzen der Mittel sollten daher im Begehen des stufenförmigen Wegs stets vom Standpunkt der Weisheit aus erfolgen.

Vārāṇasī (*:S*):
Dies ist die heutige Stadt Benares in Nordindien; etwas davon entfernt, im Gazellenhain Isipatana, dem heutigen Sārnāth, gab Buddha Śākyamuni seinen ersten fünf Schülern die ersten Unterweisungen zu den Vier Edlen Wahrheiten.

Vinaya (*:S; :P*):
Ethik, Tugendlehre. Dies sind die ethischen Regeln des Zusammenlebens der Nonnen und Mönche, die direkt auf Buddha Śākyamuni zurückgehen. Sie sind in der Sammlung der Disziplinregeln (S: vinayapiṭaka) – im zweiten Teil des Dreikorbs (S: tripiṭaka) – enthalten. Die Ausübung der Ethik – der Tugendlehre – ist dann das *rechte* oder *tugendhafte Verhalten*, kurz: die *Tugend* (S: śīla).

Vipāka (*:S; :P*):
Reife, Reifung. Dies ist der Prozess des Reifens von karmischen Potentialen, d. h. von Eindrücken auf der subtilsten Ebene der Geisteskontinuität, die die Handlungen (S: karman) von Körper, Rede und Geist im Geist hinterlassen haben, bis sie zur Frucht (S: phala) als der Auswirkung jener Handlungen herangereift sind und dann als diese Auswirkungen erlebt und auch erfahren werden.

Wilhelm K. Essler
Abschließende Hinweise

Die deutsche Sprache zeichnet sich vor manchen anderen Sprachen nicht nur durch ihre Herbheit und Schwerfälligkeit aus; insbesondere gehört es auch zu ihren Eigentümlichkeiten, dass – was die Frage der stilistischen Qualität betrifft – gesprochenes und geschriebenes Deutsch meist beträchtlich auseinanderklaffen.

Mit dieser Schwierigkeit hatte ich auch beim Übertragen der mündlich vorgetragenen Übersetzungen der – von Lama Gonsar Tulku – auf Tibetisch gehaltenen Vorlesungen ins schriftliche Deutsch zu kämpfen: Mein Ziel war es dabei stets, das stilistisch hervorragende mündliche Deutsch Helmut Gassners in einem nach Möglichkeit nicht minder gutem schriftlichen Deutsch wiederzugeben. Dies ist *eine* der Quellen der Abweichung der schriftlichen Wiedergabe vom mündlichen Vortrag.

Sodann hat sich Helmut Gassner unentwegt bemüht, zu einer vorgegebenen sehr guten Terminologie eine noch bessere zu ermitteln, d.h. die Wortwahl zunehmend so zu vervollkommnen, dass die gegenseitige Überdeckung der deutschen Begriffe mit ihren tibetschen Entsprechungen möglichst genau wird. Meist habe ich dann – rückwirkend und für alle Bände einheitlich – die von ihm zuletzt verwendete Begrifflichkeit benutzt. Dies ist ein *zweiter* Ursprung für Abweichungen dieser Wiedergabe von seiner Übersetzung.

Zumeist habe ich seine Begriffe verwendet; in einigen wenigen Fällen jedoch bin ich davon abgewichen; und diese will ich nun auflisten und dabei kurz begründen, warum ich eine andere Wortwahl getroffen habe. Das sind die Gründe für eine *dritte* Gruppe von Abweichungen, die ich hier in der schriftlichen Wiedergabe vorgenommen habe. Zu diesen gehörten hauptsächlich die folgenden:

Die Ausdrücke "Wahrheit" und "Wirklichkeit" sowie "wahr" und "wirklich" habe ich nicht bedeutungsgleich verwendet; vielmehr habe ich sie – gemäß ihres kategorial verschiedenen Gebrauchs in der Analytischen Philosophie – so eingesetzt: Bestehende Sachverhalte habe ich nicht als Wahrheiten, sondern als Teile der Wirklichkeit vorgestellt; und genauso habe ich Gegenstände der Wirklichkeit nicht

als Wahrheiten, sondern als Bestandteile eben dieser Wirklichkeit genommen. Urteile über solche Gegenstände hingegen und Beschreibungen jener bestehenden Sachverhalte – kurz: jener Tatsachen – habe ich nicht als Wirklichkeiten, sondern als Wahrheiten aufgefasst. Demnach ist eine Tatsache wirklich, wohingegen ein Urteil, das die Tatsache beschreibt, dann wahr ist. Und ein nicht bestehender Sachverhalt ist unwirklich und die ihn beschreibende Aussage demnach falsch. Diese – semantische und epistemologische Kategorienfehler vermeidende – Verwendungsweise entspricht dem unterschiedlichen Gebrauch der Sanskritwörter "sat" ("Wirklichkeit") und "satya" ("Wahrheit").

NB: Die Wahrheit vom Leiden und die Wahrheit vom Ursprung des Leidens sind edel; nicht edel hingegen sind die Wirklichkeit des Leidens und die Wirklichkeit des Ursprungs des Leidens!

Auch die Wörter "verneinen" und "abwesendsein", verwende ich nicht gleichbedeutend; denn gemäß der Analytischen Philosophie können zwar Urteile – oder Aussagen, Sätze, Behauptungen, Urteile, seien sie nun wahr oder falsch – verneint werden, nicht jedoch – bestehende oder nichtbestehende – Sachverhalte oder deren Bestandteile, die Gegenstände mit ihren Eigenschaften und Beziehungen. Daher verwende ich "verneinen" in der auf *Urteile* über die Wirklichkeit bezogenen Weise, hingegen "abwesendsein" in Bezug auf die *Wirklichkeit*, d.h. auf die – vorhandenen bzw. nichtvorhandenen – Bestandteile der Wirklichkeit.

Hingegen benütze ich für Handlungen aller Art – die neben den Sachverhalten und den Sätzen eine dritte Kategorie von Entitäten ausmachen – anstelle von "wahr" und "falsch" die Beurteilung gemäß "richtig" und "verkehrt".

NB: *Sprachliches* kann sich wider*sprechen*; aber *Nichtsprachliches* kann sich *nicht* wider*sprechen*. Dass dieser auf Hegel zurückgehende Kategorienfehler im Neudeutschen immer noch oft begangen wird, ist für mich kein Grund, ihn ebenfalls zu begehen. Handlungen von Geist und Körper können sich widerstreiten, können gegenläufig sein, können jedoch weder sprechen noch sich widersprechen.

In Weiterführung der Tendenz Helmut Gassners, Fremdwörter mit schillernden Verwendungsweisen zu vermeiden, habe ich "spirituell" überall durch "geistlich" ersetzt, zudem "spirituell" durch extensiven Gebrauch in der Esoterik zwischenzeitlich nicht nur einen ver-

waschenen, sondern auch einen hochtrabend-hohlen Gebrauch erhalten hat. Ich gebe daher das englische Wortpaar “spiritual – worldy” durch “geistlich – weltlich” wieder, hingegen das Paar “mental – bodily” durch “geistig – körperlich”.

Das Sanskritwort “vīrya” gebe ich, einer Anregung von Lama Gonsar Tulku folgend, meist durch “Anstrengung” wieder, in einigen Fällen aber auch, hier gelegentliche Wiedergaben von Helmut Gassner aufgreifend, mit “Eifer”. Hingegen vermeide ich hier das Wort “Enthusiasmus”. Denn dieses Wort hatte zunächst die Bedeutung von “heilige Ergriffenheit, von Gott ergriffen sein, glühende Begeisterung”, und hat heutzutage die des Wortfeldes “leidenschaftliche Begeisterung, Entzückung, Schwärmerei”. *Diese* Wortbedeutung ist aber konträr zu der *hier* intendierten.

Das dt.: “irritiert” gebe ich durch “verunsichert” wieder; denn es hat *nicht* die Bedeutung von engl.: “irritated”, was durch “verärgert” zu umschreiben ist.

Das Wort “subtil” gebe ich überall durch “fein” wieder; denn nur das ist damit jeweils gemeint, nicht jedoch die zwei Bedeutungen von “subtil” als (a) “mit Feingefühl (Behutsamkeit, Genauigkeit) vorgehend (ausführend)” sowie (b) “feinstrukturiert (und daher schwer zu durchschauen), schwierig, kompliziert”.

Den Ausdruck “Notwendigkeiten der Wesen” gebe ich hier mit “Erfordernisse der Wesen” wieder; denn “Notwendigkeit” hat im gängigen westlich-philosophischen Sprachgebrauch einen *kausal-modalen* Inhalt, der hier – wo die *finale* Komponente im Vordergrund steht – zweifellos nicht intendiert ist.

Den Ausdruck “Existenz” gebe ich da, wo er sich auf Lebewesen bezieht, meist durch “Leben” wieder und ansonsten meist durch “Bestehen”.

Das – in der deutschen Philosophie existenzialistisch beladene – Wort “Dasein” gebe ich zum Zweck der Vermeidung von demgemäßen Missverständnissen durch “Bestehen” wieder und daher auch “Daseinsform” durch “Bestehensart”.

Das Ausdruckstripel “positiv–neutral–negativ” hat in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen: In der Arithmetik werden diese Wörter stets wertmäßig neutral gebraucht; im Alltag hingegen werden sie – trotz ihres da mageren informativen Inhalts – emotiv meist so verstanden, dass “positiv” in der Nähe

von “angenehm, erwünscht” und dementsprechend “negativ” in der Nähe von “unangenehm, unerwünscht” angesiedelt ist. In der Medizin hingegen beinhaltet die Antwort “positiv” auf die Frage des Patienten, wie der Test auf die Bestimmung der vom Arzt vermuteten Ursache seiner Beschwerden ausgefallen ist, dass er tatsächlich an dieser Erkrankung leidet, und demgemäß die Antwort “negativ”, dass sie ihn nicht heimgesucht hat. Ich vermeide daher diese Fremdwörter größtenteils und verwende stattdessen Ausdrücke, die das dabei Intendierte klarer wiedergeben, und zwar: “heilsam–unbedeutend–unheilsam”, wenn der Blick vorwiegend auf das Ergebnis der Handlung gerichtet ist, sowie “aufbauend–unerheblich–zerstörend”, wenn der Blick hauptsächlich auf die Handlung selber gerichtet ist.

Das Sanskritwort “upāya”, das doppeldeutig ist und sowohl “Mittel” (engl.: “means”) als auch “Vorgehensweise, Methode” (engl.: “method”) heißen kann, gebe ich jeweils gemäß dieser beiden Wortbedeutungen wieder. Ich verwende daher überall dort, wo in englischen Übersetzungen nicht “method”, sondern “means” zu lesen ist, “Mittel” statt “Methode”, zumal in solchen Zusammenhängen ja auf die einzusetzenden *Mittel* – wie insbesondere *Güte* und *Erbarmen* – und *nicht* auf das *geschickte Vorgehen* – die *Vorgehensweise*, die *Methode* – Bezug genommen wird. Das geschickte *Einsetzen* der Mittel hingegen, wie dieses beim Begehen des Edlen Achtfachen Pfads vollzogen wird, *das* ist – dem deutschen Sprachgebrauch nach – eine *Vorgehensweise*, eine *Methode*.

Schwer getan habe ich mich allerdings hinsichtlich des zutreffenden Wiedergebens von “kleśa”. In englischen Übersetzungen wird dieser Ausdruck durchgehend durch “(mental) defilement” wiedergegeben; siehe hierzu beispielsweise auch: Geshe Rabten “The Graduated Path to Liberation” New Dehli ^{4}1987, S. 15 und S. 51! Die Grundbedeutung dieses Wortes “kleśa” ist die von “Qual, Quälung, Plage, Geplagtwerden”. In den kanonischen Schriften wird es im Regelfall gemäß “Verunreinigung, Befleckung, Verschmutzung, Beschmutzung, Besudelung” verwendet und dann von den Übersetzern auch so übersetzt, ganz im Sinne von “defilement”. Nun hat Helmut Gassner allerdings “kleśa” überall mit “Verblendung” (gemäß engl.: “obscurity”) wiedergegeben, demnach mit einem Ausdruck, der von den Übersetzern überlicherweise als Wiedergabe von “moha” genom-

men wird. Um nicht zu wuchtig in seine Terminologie einzugreifen, verbleibe ich hier überall bei “Verblendung”, dies durchaus nicht ohne Bedenken und auch nicht ohne den Hinweis darauf, dass *hier* das Wort “Verblendung” gemäß “defilement” zu verstehen ist.

In den kanonischen Schriften werden die Ausdrücke “avidyā” und “moha” zwar nicht durchgehend, aber doch immerhin recht oft bedeutungsmäßig auseinander gehalten. In den – Jahrhunderten später, nach einer längeren Zeit der Degeneration der Philosophie des Buddhismus erfolgten – Kommentierungen der kanonischen Schriften sind diese beiden Begriffe allerdings dann schon gänzlich miteinander verschmolzen und somit bedeutungsgleich gemacht worden.

Ursprünglich ist “avidyā” – gemäß der Wortzusammensetzung “a-vid-yā” ganz parallel zu “Un-wissen-heit” – eben als “Unwissenheit” verstanden worden, womit dann *hauptsächlich* jenes *Fehlwissen* gemeint ist, das sich auf die *letztliche* Art des Bestehens der Gegebenheiten bezogen hat. Hingegen ist “moha” ursprünglich *hauptsächlich* als das Irren in *konventionellen* Angelegenheiten und in *diesem* Sinn als *Verblendung* verstanden worden, ganz in dem Sinn, dass aus *avidyā* – aus der grundlegenden Unwissenheit über die Art des Bestehens der Gegebenheiten im Allgemeinen und der eigenen Person im Besonderen – die drei Geistesgifte *lobha–dveṣa–moha* – zu übersetzen mit: Begierde–Hass–Verblendung – hervorgehen. Insbesondere geht demnach *moha* aus *avidyā* hervor, sodass *moha* dann zwar sehr viel mit *avidyā* zu tun hat, aber eben nicht damit identisch ist.

Um nicht die Bedeutung von “moha” und “kleśa” zu verwischen, habe ich mich daher entschlossen, statt der üblichen Übersetzung von “moha” durch “Verblendung” diesen Begriff “moha” durch “Irrung” wiederzugeben, auch dies nicht ohne jegliche Bedenken, und zudem auch nicht, ohne darauf hinzuweisen, was hier das Wort “Irrung” gemäß engl.: “obscurity” verwendet wird und daher demgemäß zu verstehen ist.

Nicht habe ich allerdings dazu durchringen zu können, das Wort “maitrī” entsprechend der mehrheitlichen Übersetzung mit “Liebe” wiederzugeben. Denn “lieben” hat – genauso wie engl. “love” – neben der neueren Bedeutung von “geschlechtliche Vereinigung” die herkömmliche und etymologische Bedeutung von “gern haben,

mögen, begehren"; und beide sind – gemäß dem erschlossenen indogermanischen Stamm "leubh", sprich: "le-ubh" – etymologisch mit "lobha" verwandt, das seinerseits bedeutungsgleich mit "rāga" verwendet wird, eben mit "begehren, verlangen". Da das Wort "maitrī" nichts – aber auch gar nichts – mit "lobha" zu tun hat, sondern vielmehr durch "Gutsein, Güte" wiederzugeben ist, verwende ich normalerweise hierfür das Wort "Güte"; und ich kann die Verwendung des Ausdrucks "lieben" nur in unverfänglichen Kontexten wie "liebende Güte" – und auch das nicht ganz ohne Bedenken – zulassen.

Das Wort "Konzentration" – das irgendwann nach 1945 das Wort "Sammlung", das vor 1933 regelmäßig als Übersetzung für "samādhi" genommen worden ist, ablöste – kann ich, der ich 1940 das Licht der Welt erblickte, leider nicht unvoreingenommen benützen und mich daher mit ihm auch nicht gänzlich anfreunden. Daher habe ich dann und wann "Konzentration" durch "Sammlung" und "konzentriert" durch "gesammelt" ersetzt, und dies in der Hoffnung, dadurch nicht nur für mich die *hier* intendierte Bedeutung jedes Fremdwortes zweifelsfrei anzuzeigen. Zudem ist ja "Sammlung" ein durchaus klarer und treffender Begriff. Denn da *Sammeln* und *Zerstreuen* gegenläufige und daher gegenteilige Handlungen sind und somit das *Gesammeltsein* das *Zerstreutsein* – zwar nicht verneint, aber eben – abweist, ist ein *gesammelter Geist* das Gegenteil von einem *zerstreuten* Geist.

Das Wort "dhyāna" gebe ich nicht wie es meist geschieht, durch "Versenkung", sondern durch "Vertiefung" wieder. Denn es wird dabei etwas, nämlich eine Einsicht – im eigenen Geist vertieft und nicht unbedingt in ihm – dann in aller Regel unauffindbar – versenkt. Vertieft und nicht versenkt wird beim Durchführen von *dhyāna* zudem auch der Blick in die Tiefen – in das Innere – des eigenen Geistes.

Das Wort "bhāvanā" hat die ursprüngliche Bedeutung von "Gewöhnen, Einüben". Ich verwende hierfür aber auch "Verinnerlichen" und manchmal zudem "Meditieren", dieses Fremdwort allerdings nicht ohne Bedenken. Denn insbesondere in esoterischen Kreisen besteht das, was man dort als "Meditieren" bezeichnet, allzu oft nur in einem Leermachen des eigenen Geistes, kurz: im Dösen; und leider hat sich dieser Wortgebrauch zwischenzeitlich auch schon weitgehend auf den deutschen Alltagsgebrauch ausgeweitet. Aber im Zusammenhang mit "Verinnerlichen, Gewöhnen, Einüben" kann die-

ser Ausdruck “Meditieren” dann wohl nicht fehlverstanden werden.

Das Sanskritwort “aśraya”, das meist mit “Grundlage” übersetzt wird, ist nahezu so vieldeutig wie “dharma”. Ich habe mich – mit dem Ziel, das Verständnis beim Lesen der Texte zu erleichtern – daher bemüht, statt “Grundlage” jeweils einen Ausdruck mit präziser Bedeutung zu benützen, der das mit “aśraya” jeweils Intendierte möglichst klar wiedergibt, etwa: “Ursprung, Ausgangspunkt”, oder: “Ursache”, oder: “Benanntes, Bezeichnetes”, oder ..., oder manchmal eben tatsächlich: “Grundlage”.

Das Wort “skandha” gebe ich nicht durch “Aggregat” – von lat.: “aggregatum”, dt. “Beigefügtes, Beifügung” – wieder. Denn dieses Wort besitzt das zwar in der Chemie eine ganz spezifische und in der mechanischen Technik eine davon zwar verschiedene aber wiederum ganz spezifische Bedeutung hat, hat aber im Bereich der Beschreibungen der Tätigkeiten des Geistes keine sonderlich genaue und ausgeprägte Verwendungsweise. Nicht ohne Bedenken habe ich in einigen Fällen hierfür das – sonst übliche – Wort “Anhäufung” eingesetzt und gelegentlich auch “Ansammlung”. Meist verwende ich stattdessen – in Ermangelung eines besseren Ausdrucks – das Wort “Gruppe”; denn dieses mir die Zusammengehörigkeit und das Aufeinander-bezogen-Sein, auf das es dabei ja ankommt, am besten auszudrücken. Allerdings wären sachlich auch Ausdrücke der Art “Zusammenfügung, Zusammensetzung” treffende Bezeichnungen.

NB: In der Philosophie wird “Aggregat” teils gemäß Aristoteles als “akzidentielles Ganzes, dessen Teile aus von einander *un*abhängigen *Substanzen* bestehen” und teils gemäß Kant als “*zufälliges* (und nicht kausal bedingtes) Zusammenkommen” verwendet. Diesen gängigen Konventionen des Wortgebrauchs ohne triftigen Grund zuwiderlaufen, das erzeugt Unruhe und Unverständnis in einem beträchtlichen und zugleich vermeidbaren Ausmaß.

Den Ausdruck “saṃskara” gebe ich im Zusammenhang mit den Zwölf Gliedern des bedingten Entstehens durch “Gestaltetsein” wieder; denn in *diesem* Kontext hat es diese eher *passive* Bedeutung. Ansonsten – und insbesondere im Zusammenhang mit den *skandhas*, mit den Fünf Gruppen – schreibe ich dafür “Gestaltungskräfte”; denn *da* bezieht es sich auf die das Bewusstsein begleitenden und von den *inneren* Begleitkräften – insbesondere von Empfindung und Unterscheidung – verschiedenen Geistes*kräfte*. Helmut Gassner verwen-

det stattdessen meist den Ausdruck “zusammensetzende Faktoren”.

Das Wort “Faktor”, das in der Naturwissenschaft einen halbwegs genauen und in den Geisteswissenschaften einen eher verwaschenen Sinn hat, vermeide ich nach Möglichkeit und benütze stattdessen dann Ausdrücke, die die jeweilige Sache treffen. Im Zusammenhang mit den Geisteskräften gebe ich es durch “Kraft” wieder.

Das Wort “vijñāna” benütze ich gemäß “Bewusstsein, Hauptgeist”, somit unter Auschluss der das Bewusstsein begleitenden Geisteskräfte, kurz: unter Ausschluss der Begleitkräfte. Das Wort “citta” verwende ich hingegen unter Einschluss eben dieser Begleitkräfte, demnach gemäß “Geist, Gesamtgeist”.

Das Wort “vedanā” hat die zwei verschiedenen Bedeutungen von “Empfindung” und “Gefühl”; diese sind in ihren Bedeutungen auch im Deutschen oft miteinander verschmiert, werden gelegentlich aber – und insbesondere da, wo Präzision erforderlich ist – durchaus in voneinander abgehobener Bedeutung verwendet. Ich bemühe mich in der schriftlichen Wiedergabe dieser wertvollen Vorlesungen von Lama Gonsar Tulku, diese beiden – zwar aufeinander bezogenen, aber eben doch voneinander verschiedenen – Intensionen mit der Wortwahl “Empfindung” und “Gefühl(swert der Empfindung)” auseinanderzuhalten.

Das Wort “śīla” das oft mit “Moral, Sittlichkeit” wiedergegeben wird, übersetze ich mit “Tugend, Tugendhaftigkeit, tugendhaftes Verhalten, Ethikausübung” und belasse für “vinaya” daher “Ethik, Tugenlehre”, gemäß des auf den hiesigen Universitäten üblichen Gebrauch des Wortes “Ethik”.

Das englische Wort “realize” wird von irritierten Übersetzern zumeist mit “realisieren” wiedergegeben; denn dadurch entziehen sie sich der Pflicht, dem Leser unmissverständlich mitzuteilen, ob damit (a) der Sinn von “erkennen, begreifen, einsehen” oder aber (b) der Sinn von “verwirklichen” gemeint ist. Ich bemühe mich aus diesem Grund, durch Vermeidung dieses mehrdeutigen Ausdrucks “realisieren” dem Leser das Erschließen dieser wertvollen, wenngleich anspruchsvollen und daher ohnehin nicht allzu leicht zu verstehenden Vorlesungen durch Vermeidung des Ausdrucks “realisieren” und stattdessen durch Verwenden des Ausdrucks, der das jeweils Intendierte wiedergibt, zu erleichtern.

Der Ausdruck “verwirklichen der Leerheit” bezieht sich zweifel-

los nicht darauf, dass die Gegenstände dieser konventionell erstellten Wirklichkeit tatsächlich von jeher leer von eigenständigem Bestehen sind und ihre Leerheit daher Wirklichkeit ist; denn in *diesem* Sinn habe ja auch *ich* schon seit jeher die Leerheit *verwirklicht.* Aller Wahrscheinlichkeit nach ist damit zudem auch selten oder nie gemeint, dass man ein sporadisch wiederkehrendes intellektuelles *Verständnis* des Leerseins dieser Gegenstände von eigenständigem Bestehen erzeugt. Vielmehr ist damit wohl in aller Regel gemeint, dass man ein solches intellektuelle Erkennen dieser Leerheit der konventionellen Gegenstände von eigenständigem Bestehen durch intensives Gewöhnen und Verinnerlichen im eigenen Geist so vertieft hat, dass diese Leerheit schließlich unmittelbar wahrgenommen wird und daher von da ab alles Handeln von Körper–Rede–Geist lenkt und steuert. Daher reformuliere ich den Ausdruck "Verwirklichen der Leerheit" meist mit "Verwirklichen der Lehre (= des Lehrinhalts) von der Leerheit", oder kurz: "Verwirklichen der Einsicht in die Leerheit". Ganz in diesem Sinn hat Gesche Rabten den *objektiven* Aspekt der Leerheit (nämlich der Leerheit des *Objekts* des Erkennens) vom *subjektiven* Aspekt der Leerheit (nämlich dem Erkennen der Leerheit des Objekts durch das *Subjekt*) unterschieden.

Da dem philosophischen Sprachgebrauch nach "Leerheit" insbesondere als "*Substanz*losigkeit (der Gegenstände)" verstanden wird, vermeide ich den Ausdruck "Substanz" im Zusammenhang mit Materie und schreibe stattdessen meist "Materie" oder "Stoff, Stoffliches".

Das Wort "Existenz" vermeide ich weitgehend, und dies nicht nur wegen seiner Assoziationen mit der Existenzphilosophie, sondern auch wegen seiner etwas verwaschenen Bedeutung in der übrigen Philosophie außerhalb der Analytischen Philosophie. Stattdessen verwende ich je nachdem, was damit an der betreffenden Stelle intendiert ist, einen der Ausdrücke "Leben", "Dasein" und "Bestehen".

Da das Wort "Kontinuum" der *Gegen*begriff zu "Diskretheit" ist und somit *Kontinuierlichkeit* das *Gegenteil* von *Diskretheit* ist und daher dieses *abweist*, vermeide ich auch *dieses* Fremdwort; denn die Abfolge – der Strom, der Fluss – der Zustände des Geistes ist gemäß der buddhistischen Philosophie *nicht* einen *kontinuierlichen*, sondern vielmehr eine *diskrete* – Abfolge. Daher verwende ich statt "Kontinuum" in solchen Fällen dann einen der Ausdrücke "Kontinuität,

Strom, Fluss, Abfolge”.

Anstelle des Fremdwortes “Objekt” habe ich oft den – emotiv weniger kalt wirkenden – Ausdruck “Gegenstand” gewählt, aber in einzelnen Fällen auch – wenn damit offensichtlich der objektive Aspekt von “Dharma” gemeint ist – das Wort “Gegebenheit”. Die andere wichtige der vielen – im Einzelnen von Lama Gonsar Tulku aufgezeigten – Wortbedeutungen von “Dharma” ist die von “Lehre von den Gegebenheiten”. Im Sinne von Gesche Rabten Rinpotsche ist dann mit “Gegebenheit” der *objektive* und mit “Lehre von den Gegebenheiten” der *subjektive* Aspekt des Begriffs “Dharma” gemeint.

Ganz und gar nicht habe ich mich mit dem Ausdruck “Phänomen” anfreunden können; denn dessen Verwendungsweisen sind zu schillernd, als dass sie einer anspruchsvollen Philosophie in begrifflicher Hinsicht Dienste erweisen könnte. Die ursprüngliche Wortbedeutung von gr.: “phaenomenon” ist die von “das (dem Gesichtssinn) (insbesondere in der Luft) Erscheinende”. Von Platon wurde dieses Wort später gemäß “das (an den Erscheinungen gemäß der Ideenlehre) Einleuchtende” verwendet, und von den Astronomen seiner Zeit entsprechend dem Ausdruck “das (gemäß einer geeignet gewählten Theorie der Bewegung der Himmelskörper) am Himmel Erscheinende”. In der Neuzeit wird “Phänomen” in den Naturwissenschaften üblicherweise im Sinne von “seltenes und außergewöhnliches Vorkommnis, unerwartete und auffallende Naturerscheinung” (etwa: “Leidenfrostsches Phänomen”) gebraucht. Dies ist zu einem Teil auch die ungefähre Wortbedeutung dieses Ausdrucks im Alltag; zum anderen aber besteht sie – dann nur auf Personen bezogen – in der Verwendung von “ungewöhnlicher (sei es überragender, sei es unverständlicher) Mensch”. Dem entspricht “phänomenal” in dessen Bedeutungsspektrum von “erstaunlich, einzigartig, großartig, außergewöhnlich, verblüffend”. Dies alles mir vergegenwärtigend, habe ich überall “Phänomen” durch “Erscheinung” ersetzt.

Hilflos hingegen bin ich – und bleibe ich vorerst wohl – bezüglich des Fremdwortes “Potential”: Die große Mehrheit der deutschsprachigen Personen hat für diesen Ausdruck keine Verwendung und kennt ihn zumeist auch gar nicht. In unterschiedlichen Bereichen der Technik hat “Potential” jeweils unterschiedliche fachspezifische Bedeutungen. In der Elektrodynamik beinhaltet er das, was der Ausdruck “ortsabhängige Größe zur Beschreibung eines elektroma-

gnetischen Feldes” wiedergibt; und allgemein wird er in der Physik in ungefährem Sinn von “Gesamtheit der verfügbaren Mittel und Möglichkeiten, um etwas zu bewirken” angewendet. Dieser allgemeinen Bedeutung liegt die von lat.: “potentialis” zugrunde, die mit den Bedeutungen von “Möglichkeit, Fähigkeit, Mächtigkeit, Macht, Kraft, Stärke, Leistungsfähigkeit, Wirksamkeit” einhergeht. Ich bin mir aber nicht darin schlüssig geworden, was mit diesem Bedeutungsspektrum in der buddhistischen Philosophie des Geistes, ganz genau besehen, gemeint ist; ich vermute, dass das damit Intendierte im Teilspektrum “Macht, Kraft, Wirksamkeit” zu suchen ist. Solange ich da aber noch nicht fündig geworden bin, belasse ich es vorerst – durchaus nicht ohne Bedenken – bei dem im Deutschen schlecht verankerten und daher wenig besagenden Fremdwort “Potential”.

Unsicher bin ich mir, ob ich überall “Kāya” (= “Körper, Körperlichkeit, Funktionsgeflecht der körperlichen Energien”) einerseits und “rūpa” (= “Form, Geformtes, durch einen äußeren Sinn (im Vollzug des Wahrnehmens) Geformtes”) sinngemäß genau auseinander gehalten habe. Daher bin ich, wie auch sonst, insbesondere hierzu für jeden Hinweis zur Verbesserung dieser wertvollen Texte dankbar.

Das deutsche Wort “Erfahrung” wird – insbesondere in den Erfahrungswissenschaften, aber oft auch im Alltag – durchaus nicht gleichbedeutend mit “Erleben” verwendet, sondern vielmehr durch “wiederholtes Erleben (unter vergleichbaren Bedingungen)”. In diesem Sinn wird beispielsweise ein Arzt zum Patienten sagen: “Nach meiner Erfahrung ...”; und er meint damit keinen *singulären* Krankheitsverlauf, sondern die *durchschnittlichen* Verläufe *ähnlicher* Erkrankungen. Daher habe ich mich bemüht, durch das entsprechende Setzen der Wörter “erfahren” und “erleben” diese beiden Bedeutungen des Allgemeinen sowie des Besonderen sinngemäß auseinander zu halten; und daher habe ich insbesondere “Erfahren des Todes” durch “Erleben des Todes” ersetzt.

Auch habe ich statt “Prozess des Todes” den Ausdruck “Vorgang des Sterbens” gewählt. Denn der *Tod* ist ja, gemäß der Mahāyāna-Lehre, mit dem *Zustand des Klaren Lichts (des Todes)* identisch. *Dieser* ist jedoch ein Zustand, in dem wenig oder nichts an merklichen Veränderungen passiert und der daher schwerlich mit “Prozess” charakterisiert werden kann. Hingegen setzt das *Sterben* schon viel früher ein als der *Abschluss des Sterbens*, der ja nichts anderes als

der *Tod* ist; und ich bin der festen Überzeugung, dass mit "Prozess des Todes" nichts anderes als der *Sterbevorgang* gemeint ist.

Weniger aufregend wird der geneigte Leser wohl die – zweifellos etwas unorthodoxe – Groß- und Kleinschreibung finden, die ich hier in Einzelfällen gewählt habe. Daher möchte ich sie in aller Kürze so erklären: An den Stellen, an denen ein Wort meiner Sicht nach *adjektivisch* verstanden wird, schreibe ich es *klein*; hingegen da, wo ich es als Bestandteil eines Eigennamens (für einen Gegenstand, für eine Eigenschaft, für einen Zustand...) und daher als *substantivisch* erachte, verwende ich stattdessen die *Groß*schreibung. In diesem Sinn schreibe ich etwa "ein *b*edingtes Bestehen", hingegen im letzteren Sinn schreibe ich: "das *B*edingte Bestehen".

Im Sinne der Analytischen Philosophie nehme ich das Setzen von Anführungszeichen nach dem Verständnis der semantischen Grundunterscheidung *Erwähnen–Verwenden* vor, demnach ausschließlich als *Erwähnen* von Sprachlichem, mit einem Fremdwort gesagt: als Zitieren; dies entspricht ausnahmslos dem Setzen von "iti" im Pāli-Kanon der buddhistischen Überlieferung. Im *Verwenden* von Sprachlichem (zum Reden über Gegenstände) drücke ich *Hervorhebungen* – in der gesprochenen Sprache meist durch Veränderungen in der Stimme angezeigt – durch *Kursiv*setzungen aus. Die *Verlegenheitsverwendungen* von Anführungszeichen – d.h. deren Einsetzen, um dadurch auszusagen, dass der Autor nicht das geeignete Wort gefunden hat – habe ich hingegen durchgehend vermieden. Mit einem solchen Gebrauch einer sauberen semantischen Methode werden dem philosophisch vorgebildeten Leser keine Stolpersteine in den Weg zum leichteren Verstehen dieser wertvollen Texte gelegt.

Diese Änderungen mögen, von mir hier derart dehydriert vorgestellt, als umfangreicher Eingriff erscheinen; da sie aber im gesamten Vorlesungstext *nicht* derart *konzentriert* erscheinen, haben sie tatsächlich *nicht* das Ausmaß, das es rechtfertigen würde, von einer genuinen Veränderung zu sprechen; und sie werden jenen Lesern, die zuvor gar nicht darauf geachtet haben, vielleicht auch gar nicht aufgefallen sein. Daher hoffe ich, dass sie mit diesen wenigen – mit Lama Gonsar Tulku abgesprochenen – Abänderungen der Wortwahl relativ zu den sonstigen Veröffentlichungen von Vorträgen von Lama Gonsar Tulku der Leser nicht *irritiert* – und auf keinen Fall *irritated* – sein werden. Diese Hoffnung leitet mich im Vorziehen dieser – den

Inhalt der Vorlesungen nirgendwo und nirgendwie veränderndend – Abänderungen der Wortwahl.

Dass ich überhaupt diese – von der Sicht der Analytischen Philosophie her gesehenen – Präzisierungen an der unmittelbaren mündlichen Übersetzung Helmut Gassners habe vornehmen können, verdanke ich der hohen Qualität eben dieser Übersetzung sowie seinem unentwegten Bemühen, die Wiedergabe der Darlegungen Lama Gonsar Tulkus in der – oft recht unhandlichen – deutschen Sprache weiter und noch weiter zu vervollkommnen.

Aber ich habe noch auf eine *vierte* Art von Änderungen aufmerksam zu machen: Sie betrifft nicht derartige marginale Wortänderungen, sondern Verkürzungen wie auch Erweiterungen des Textes.

Die *Verkürzungen* betreffen die in der mündlichen Darlegung äußerst nützlichen und meist sogar unentbehrlichen Wiederholungen. Denn der *Hörer* hat, *anders* als der *Leser*, ja dann, wenn er etwas von dem Dargelegten nicht auf der Stelle verstanden hat, eben *nicht* die Möglichkeit, schnell zurückzublättern und das soeben Gesagte auf das vorhin Dargelegte zu beziehen und daraufhin so den intendierten Sinn zu ermitteln. Derartige Wiederholungen, die im mündlichen Vortrag von größtem Nutzen sind, behalten diesen Nutzen in der schriftlichen Wiedergabe durchaus nicht immer bei; sie wirken sich, ganz im Gegenteil, da meist hinderlich und gelegentlich sogar störend aus. Ich habe mich daher bemüht, jenen Wiederholungen, die ich auch in der schriftlichen Wiedergabe als für das Verständnis hilfreich erachte, beizubehalten; andererseits habe ich Wiederholungen, die beim Lesen keinen großen Nutzen erbringen, gekürzt und habe Wiederholungen, die *beim Lesen* den Argumentationszusammenhang unterbrechen, nicht wiedergegeben.

Die *Erweiterungen*, die diese schriftlichen Wiedergaben relativ zu den mündlichen Darstellungen erhalten haben, sind dadurch zustande gekommen, dass ich in meiner Unfähigkeit, bestimmte Darlegungen Lama Gonsar Tulkus sofort klar und unmissverständlich zu verstehen, ihn dieserhalb oft und oft um Erläuterungen solcher Punkte gebeten und diese Erläuterungen von ihm dann jeweils bereitwillig und ausführlich erhalten habe. In der Annahme, dass auch andere Leser an vergleichbaren Verständnisschwierigkeiten leiden könnten, habe ich ihn daher gebeten, diese ergänzenden Hinweise in die Transkription mit aufnehmen zu dürfen; und er hat dem bereitwillig

zugestimmt. Sollte ich seine Darlegungen – sowohl die ursprünglich an der Universität Frankfurt gegebenen Vorlesungen als auch die mir nachträglich gegebenen Erläuterungen derselben – richtig verstanden und zudem auch richtig wiedergegeben haben, so wird dies daher dann ganz den Lesern zugute kommen.

Dass dem so sei, das habe ich mir bei dieser schriftlichen Wiedergabe seiner Vorlesungen erhofft; und das wünsche ich mir auch weiterhin, um dieser wertvollen Vorlesungen Willen wie auch zum Wohl der Leser dieser an der Universität Frankfurt abgehaltenen Vorlesungen von Lama Gonsar Tulku.